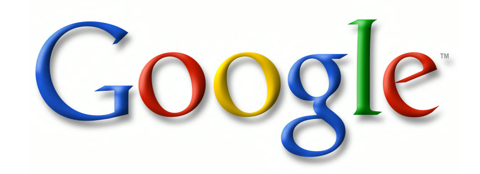
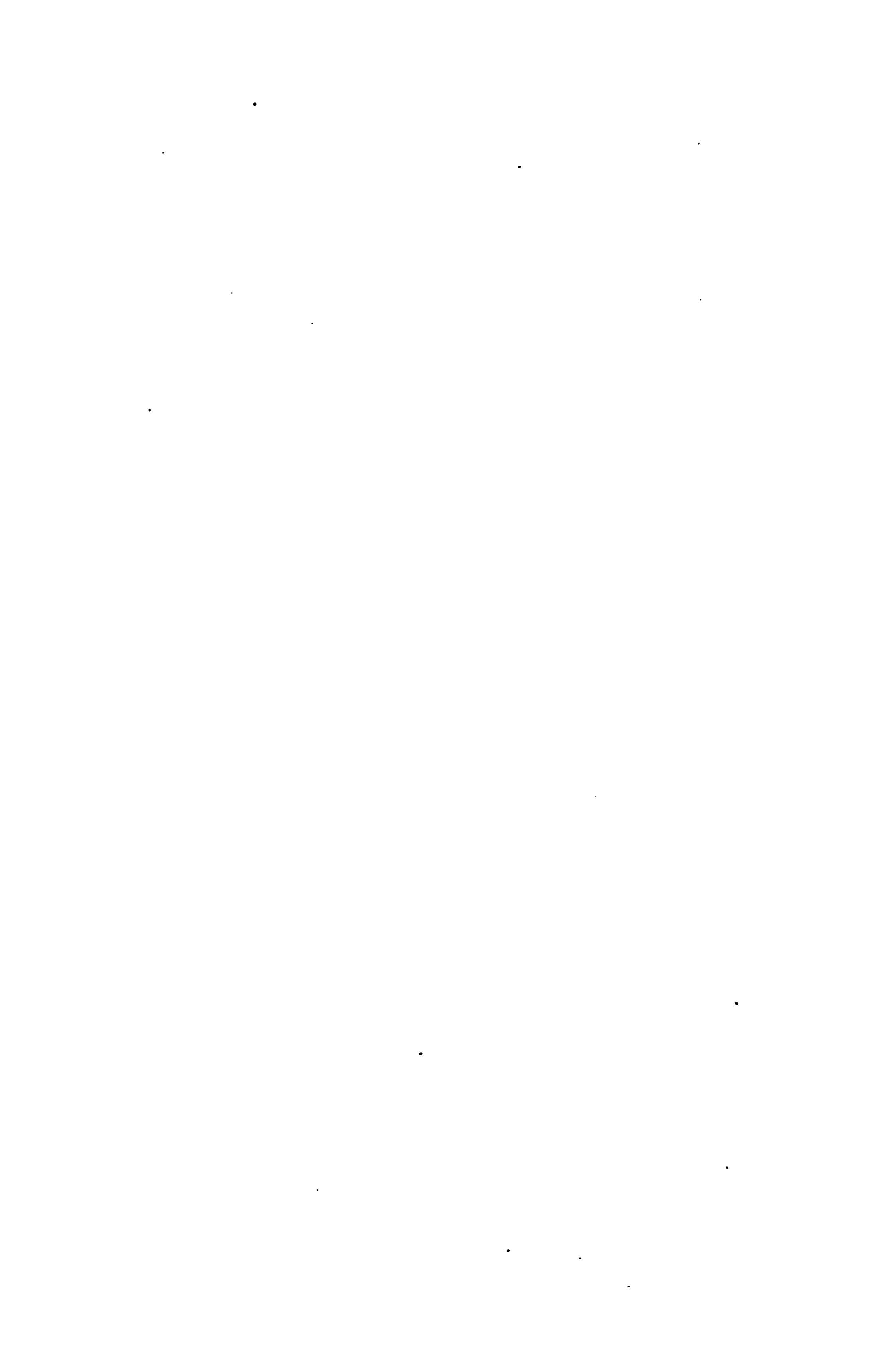





600059130O









Geschichte

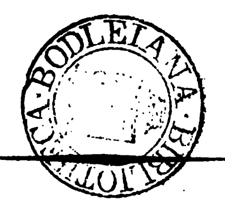
der

christlichen Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Erster Theil.



Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1841.

Vorrede.

Die Fortsetzung dieser Geschichte der Philosophie ist anfangs durch Vorsatz, nachher durch eine zweite Auflage, welche nöthig geworden war, zuletzt durch ungünstige Umstände unterbrochen worden. Erst jetzt nach sieben Jahren habe ich sie wieder mit neuem Muthe beginnen können. Wenn Gott giebt, hoffe ich sie nun ohne Unterbrechung durchzuführen. Der zweite Band der christlichen Philosophie soll noch in diesem Jahre erscheinen. Er wird die Geschichte der patristischen Philosophie zu Ende bringen.

Man wird vielleicht befürchten, daß dies Werk einen zu großen Umfang erhalten dürfte, wenn man findet, daß ich zwei Theile der Philosophie unter den

Kirchenvätern gewidmet habe. Dieser Furcht mag die Erklärung begegnen, daß ich diese Philosophie gegen die gewöhnliche Meinung für wichtiger halte, als die Philosophie unter den Scholastikern.

Wenn die Neuheit einem Werke zur gerechten Empfehlung dienen könnte, so würde diese dem vorliegenden und folgenden Bande nicht fehlen. Denn die patristische Philosophie ist von ihren bisherigen Geschichtschreibern nur sehr oberflächlich bearbeitet worden. Hat sie doch Tennemann nur wie eine gleichartige Masse ohne fortlaufende Unterscheidung der Zeiten und des Entwicklungsganges behandelt. Dieser Mangel ist in neuern Zeiten wohl öfter gefühlt worden. Ihm abzuhelfen hat jedoch, so viel ich weiß, nur Braniß die Hand angelegt, welcher in seiner Disputation: de notione philosophiae Christianae (Breslau 1825) eine Probe von der Art gab, wie seiner Ansicht nach die christliche Philosophie behandelt werden müßte. Er versprach damals auch eine Entwicklungsgeschichte des christlichen Geistes zu geben, von welcher ich nicht weiß, ob ihre Erscheinung noch gehofft werden darf. Gern

würde ich sie benutzt haben; wie auch seine Probe mir ersprießliche Dienste für die Lehren des Justinus, Irenäus und Tertullianus geleistet hat.

Mehr Hülfe als aus den Geschichtschreibern der Philosophie habe ich aus den Arbeiten der Theologen schöpfen können. Sie verfolgen aber meistens einen andern Zweck, als ich. Ihnen kam es hauptsächlich darauf an die Entwicklung der christlichen Lehrsätze aus ihren positiven Anknüpfungspunkten an das Licht zu ziehen; meinem Unternehmen gemäß mußte ich es zu meiner Aufgabe machen die Spuren des philosophischen Nachdenkens in den Schriften der Kirchenväter aufzusuchen. So wie mir nun jene Arbeiten der Theologen doch eine sehr nützliche Hülfe gewesen sind, so hoffe ich, daß auch meine Arbeit für die Theologen nicht ohne Nutzen sein wird. Ich hoffe es mit Bescheidenheit; denn ich weiß, daß jede neue Bahn ihre Gefahren hat; ich ahnde, daß ich manche Fehler gemacht, manches übersehen haben werde in einem Gebiete, welches dem Theologen natürlich besser bekannt sein muß, als dem Philosophen; mich tröstet dabei, daß ich überall redlich aus den Quellen ge-

forscht habe. Einige Nachsicht darf mir wohl die Beschaffenheit dieser Quellen zu Wege bringen. Selbst den, welcher sie mit einem wahren Antheil an ihren Gedanken durchmustert, ermüdet oft ihre Länge.

Noch eine Kleinigkeit. In den ersten Bänden dieser Geschichte habe ich bei den Namen Griechischer Schriftsteller immer die Griechische Schreibung nachgeahmt. In diesem Bande bin ich davon abgewichen und habe die Lateinische Schreibung vorgezogen, weil Namen wie Eirenäos, Klemes für Irenäus, Clemens uns zu fremdartig klingen.

S. 227 Z. 6 v. u. ist für: aber wenn man bedenkt, zu lesen: aber man muß bedenken.

Inhalt.

Erstes Buch.

Einleitung in die Geschichte der christlichen Philosophie überhaupt und in den ersten Abschnitt derselben.

Zweites Buch.

Übergänge aus der alten in die christliche Philosophie. Gnostische Secten und verwandte Bestrebungen.

Drittes Buch.

Die Apologeten und die Polemik gegen die Gnostiker.

Viertes Buch.

Die Alexandrinische Katechetenschule bis zum Origenes.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen:

Über die

Erkenntniß Gottes in der Welt.

Von

Dr. Heinrich Ritter.

1836.

HISTORIA PHILOSOPHIAE GRAECO-ROMANAE

ex fontium locis contexta.

Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt

H. Ritter, L. Preller.

Edidit L. Preller. 8. mai.

Es kann kaum ein Studium geben, wo es so sehr nicht auf bloße Citate, sondern auf ipsa verba der Schriftsteller ankommt, als das der Geschichte der Philosophie und Dogmengeschichte, kurz solche Studien, wo die Aufgabe ist, Meinungen aus gegebenen Worten zu reconstruiren. Alles kommt hier auf den Ausdruck, die Wendungen, die termini der Autoren selbst an. Darum hat man auch für den Bedarf der Kirchengeschichte hier schon zu helfen versucht, und auch für die Geschichte der Philosophie ist neuerdings besonders durch Brandis Manches in dieser Beziehung geschehen, obgleich weder in erwünschtem Umfange, noch mit durchgehender Consequenz. Das vorliegende Buch nun aber hat es sich zum einzigen Principe seiner Anordnung und Darstellung gemacht, diesem praktischen Bedürfnisse zu genügen. Es ist sowohl an den Universitätslehrer, als an den Schulmann der obersten Classen gerichtet, endlich an Jeden, welcher die alte Philosophie aus den Quellen selbst kennen zu lernen und Andere zu solcher Forschung anzuleiten wünscht. Es ist eine Zusammenstellung der wichtigsten Fragmente, Zeugnisse und Beweisstellen für die Geschichte der griechisch-lateinischen Philosophie in ihrem ganzen Umfange, die Stellen nach den besten Originaltexten ausgehoben und mit exegetischen und kritischen Noten versehen, so weit solche zur Erklärung des In-

haltes oder zur Läuterung des Textes nothwendig schienen. Die beiden Verfasser haben diese Arbeit gemeinschaftlich unternommen und durchgeführt, damit der zwiefachen Aufgabe, welche sich bei solchem Plane von selbst ergab, der philosophisch-historischen und der philologisch-kritischen, gleichmäßig nachgekommen würde.

Erstes Buch.

Einleitung in die Geschichte der christlichen Philosophie überhaupt und in den ersten Abschnitt derselben.

Erstes Kapitel.

Über den Begriff der christlichen Philosophie.

Die Philosophie hat, wie andere Dinge des menschlichen Lebens ihre Perioden der Blüthe und des Verfalls. Sie fliegt nicht wie eine abgeschossene Kugel ihrem Ziele unaufhaltsam zu, sondern wie ein Wanderer, welcher einen langen Weg hat, beginnt sie mit weit ausgreifenden Schritten, ermattet dann und pflegt auch einmal der Ruhe. Ihren Weg weiß sie nicht allzu gut; sie verirrt sich zuweilen; dann besinnt sie sich; zuweilen erlahmt ihr die Kraft und ihres Irrthums gewahr geworden fürchtet sie wohl gar früher das Ende ihrer Kräfte, als ihres Weges zu finden. Sie bedarf auch der Zurechtweisung Anderer, deren Winke und Warnungen sie jedoch selbst verstehen muß. Glücklicher Weise ist die Kraft, welche sie belebt, nicht so leicht erschöpft; sie erneut sich beständig wieder, und wer nicht zu ungeduldig nur auf die nächste Gegenwart rechnet, wird bei der Länge des Weges, bei der oftmals sich erneuenden Gefahr zu irren, dennoch das Vertrauen nicht verlieren.

Die sich kreuzenden Wege unseres Lebens weisen uns darauf hin, daß viele Zwecke durch dasselbe betrieben werden sollen. Wer den Zweck der Welt allein im Menschen sucht, der mag sich darüber wundern, daß die Bahn der Geschichte nicht gerader vorwärts strebt. Wer den Zweck des menschlichen Lebens allein in der Wissenschaft sucht, und den Zweck der Wissenschaft allein in der Philosophie, der mag fragen, warum die Wissenschaft, warum die Philosophie nicht ohne alle Irrungen ihrem Ziele zueilt. Wer dagegen weiß, daß alle menschliche Bestrebungen unter einander in einem gewissen Gegensatze stehen und deswegen theilweise sich hemmen und wie in einem innern Zwiste um die Herrschaft kämpfend nur mühsam weiter gelangen; wer weiß, daß in einem ähnlichen Verhältnisse auch die Philosophie zu den übrigen Wissenschaften und der Mensch zu der übrigen Welt steht, der wird sich weder wundern noch fragen in der angegebenen Weise, sondern der Vorsehung danken, daß sie unter den offenen Kämpfen dieser Dinge auch eine geheime Eintracht unter ihnen bewahrt hat, welche uns die Hoffnung verbürgt einst nach vielen Schwankungen unserer Schicksale unsern Weg mit größerer Sicherheit finden zu lernen. Wir sind eben noch nicht zu der Vollkommenheit gekommen, in welcher alle Zwecke zugleich in gleichem Maße betrieben werden könnten. Während wir den einen verfolgen, muß der andere ruhn; das überwiegende Interesse für den einen schadet dem andern, und nach entgegengesetzten Seiten gezogen, können wir keine gerade Bahn in unserm Fortschreiten halten.

Diese Betrachtungen drängen sich uns sehr lebhaft auf

bei dem Beginn der Geschichte der christlichen Philosophie. Wir sehen hier einen langen Zeitraum vor uns, in welchem nur sehr langsame Fortschritte der Philosophie geschahen, Fortschritte, welche überdies nur in einem sehr bedingten Sinn als solche gelten können; denn sie beruhen auf einem Boden, welcher zwar an sich sicher genug sein mag, dessen Sicherheit aber doch philosophisch keinesweges ermittelt ist. Sie sind daher auch spätern Zeiten nur wie ein luftiges Hirngespinst erschienen, wie das Schaustück eines grübelnden Scharfsinns, der wenigstens theilweise von falschen Voraussetzungen oder von unerwiesenen Annahmen ausging. Vergleicht man die philosophischen Gedanken dieser Zeiten mit dem, was frühere Zeiten in dieser Art gedacht hatten, so kann man denen nicht ganz Unrecht geben, welche darin nur den Verfall alternder Völker und eine einbrechende Barbarei haben erblicken wollen. In der That jene Zeiten sind vorüber, in welchen der jugendliche Geist der Forschung ein philosophisches System nach dem andern hervortrieb, in welchem man die gesetzmäßige Beweglichkeit des denkenden Geistes in einem kühnen und doch sichern Überblick festzuhalten, in welchem man die Natur und die handelnde Vernunft und das ganze Gebiet der Wissenschaft forschend zu umspannen wußte. Die Philosophie ist von jeher eine Sache nur weniger Menschen gewesen und auch nur wenige Völker haben sich ihrer bemeistern können. In alter Zeit vor allen die Griechen. Nachdem nun der Staat und das freie Leben dieses Volkes gesunken war, konnte auch die Philosophie — denn sie gedeiht nur in der Freiheit — ihm nicht getreu bleiben. Nur noch in schwachen



Abbildern, frühere Gestaltungen der Wissenschaft wiederholend und mischend, andern Verhältnissen sie anbequemend fristete sie jetzt ein schwaches Leben; denn an die Stelle der Griechen war kein anderes Volk getreten, welches mit gleichem Eifer den Wissenschaften überhaupt und der Philosophie im Besondern sich gewidmet hätte. Die Römer sind nur Schüler der Griechen fast in allen Werken der Schrift geblieben. So war denn das philosophische Forschen schon vor der Zeit Christi von der Höhe, auf welche es Platon, Aristoteles und auch noch die ersten Stoiker hinangetrieben hatten, tief herunter gesunken. Die Systeme waren Sache des Gedächtnisses geworden. Nur noch von einzelnen Bestrebungen und Richtungen des Geistes ausgehend fühlte man jetzt vorübergehend und bruchstückweise zu philosophischen Gedanken sich erregt und wagte den Geist zur Erfindung anzuspannen. Was nun in dieser Weise sparsam und mit Mühe zur Geburt gebracht wurde, das durfte allerdings wohl noch als Fortschritt in der philosophischen Entwicklung sich geltend machen, aber solche Fortschritte geschahen jetzt nur auf Kosten eines viel wichtigern Erfordernisses der Philosophie, nur mit Verlust des zusammenfassenden Geistes in der Wissenschaft, welcher allein den Werth einer jeden einzelnen Erfindung zu bestimmen berechtigt ist.

Diese Zeit aber, in welcher die Philosophie feierte oder nur in einseitigen Entwicklungen sich abmühte, war dennoch im höchsten Grade fruchtbar für die Bildung der Menschheit. Wenn wir auch absehn von allen Voraussetzungen, welche über die Geschichte hinausgehn, d. h. von den Verheißungen unserer Religion, deren Erfüllung

über alle Zeit hinausliegend in der Wirklichkeit natürlich nicht nachgewiesen werden kann, so glauben wir doch, daß niemand, welcher die Geschichte kennt und das Wichtigere von dem weniger Bedeutenden in ihr zu unterscheiden weiß, dies wird leugnen können. Es war die Zeit, welche das Abendland mit dem Morgenlande in eine regere und geistigere Verbindung brachte und dadurch zugleich die Volksthümlichkeit der alten Staaten auflöste und die Gründung neuer Staaten vorbereitete. Es ist unverkennbar, welche große Veränderung daraus hervorgegangen ist, daß die Art der religiösen Denkweise, welche im Orient ihren Ursprung hatte, nach dem Abendlande sich verbreitete, anfangs in einer Gährung der verschiedenartigsten Elemente, bis zuletzt die Form der Religion, welche unter den Juden sich ausgebildet und nach manchen Schicksalen in das Christenthum sich umgesetzt hatte, über alle übrige den Sieg davontrug. Jetzt erst kam an die Europäischen Völker und Staaten, welche seit Jahrtausenden die Geschichte der Menschheit geleitet haben, die Verehrung eines Gottes, welcher nicht einzelne Orte der Erde und einzelne Staaten zu besonderem Wohlgefallen und zu besonderer Verherrlichung sich ausgewählt hat, sondern alle Menschen mit gleicher Vorsorge bedenkt; jetzt erst gründete sich eine kirchliche Gemeinschaft der Menschen neben dem Staat, eine Gemeinschaft, welche, indem sie die Fesseln der alten Volksthümlichkeiten zerbrach, Griechen und Römer und Barbaren zu einer Gemeinde eines Herrn vereinigte und das Streben mit Bewußtsein in sich trug über die ganze Menschheit sich zu verbreiten, somit auch ein anderes und allgemeineres In-

haltes oder zur Läuterung des Textes nothwendig schienen. Die beiden Verfasser haben diese Arbeit gemeinschaftlich unternommen und durchgeführt, damit der zwiefachen Aufgabe, welche sich bei solchem Plane von selbst ergab, der philosophisch-historischen und der philologisch-kritischen, gleichmäßig nachgekommen würde.

Erstes Buch.

Einleitung in die Geschichte der christlichen Philosophie überhaupt und in den ersten Abschnitt derselben.



Erstes Kapitel.

Über den Begriff der christlichen Philosophie.

Die Philosophie hat, wie andere Dinge des menschlichen Lebens ihre Perioden der Blüthe und des Verfalls. Sie fliegt nicht wie eine abgeschossene Kugel ihrem Ziele unaufhaltsam zu, sondern wie ein Wanderer, welcher einen langen Weg hat, beginnt sie mit weit ausgreifenden Schritten, ermattet dann und pflegt auch einmal der Ruhe. Ihren Weg weiß sie nicht allzu gut; sie verirrt sich zuweilen; dann besinnt sie sich; zuweilen erlahmt ihr die Kraft und ihres Irrthums gewahr geworden fürchtet sie wohl gar früher das Ende ihrer Kräfte, als ihres Weges zu finden. Sie bedarf auch der Zurechtweisung Anderer, deren Winke und Warnungen sie jedoch selbst verstehen muß. Glücklicher Weise ist die Kraft, welche sie belebt, nicht so leicht erschöpft; sie erneut sich beständig wieder, und wer nicht zu ungeduldig nur auf die nächste Gegenwart rechnet, wird bei der Länge des Weges, bei der oftmals sich erneuenden Gefahr zu irren, dennoch das Vertrauen nicht verlieren.

Die sich kreuzenden Wege unseres Lebens weisen uns darauf hin, daß viele Zwecke durch dasselbe betrieben werden sollen. Wer den Zweck der Welt allein im Menschen sucht, der mag sich darüber wundern, daß die Bahn der Geschichte nicht gerader vorwärts strebt. Wer den Zweck des menschlichen Lebens allein in der Wissenschaft sucht, und den Zweck der Wissenschaft allein in der Philosophie, der mag fragen, warum die Wissenschaft, warum die Philosophie nicht ohne alle Irrungen ihrem Ziele zueilt. Wer dagegen weiß, daß alle menschliche Bestrebungen unter einander in einem gewissen Gegensatze stehen und deswegen theilweise sich hemmen und wie in einem innern Zwiste um die Herrschaft kämpfend nur mühsam weiter gelangen; wer weiß, daß in einem ähnlichen Verhältnisse auch die Philosophie zu den übrigen Wissenschaften und der Mensch zu der übrigen Welt steht, der wird sich weder wundern noch fragen in der angegebenen Weise, sondern der Vorsehung danken, daß sie unter den offenen Kämpfen dieser Dinge auch eine geheime Eintracht unter ihnen bewahrt hat, welche uns die Hoffnung verbürgt einst nach vielen Schwankungen unserer Schicksale unsern Weg mit größerer Sicherheit finden zu lernen. Wir sind eben noch nicht zu der Vollkommenheit gekommen, in welcher alle Zwecke zugleich in gleichem Maße betrieben werden könnten. Während wir den einen verfolgen, muß der andere ruhn; das überwiegende Interesse für den einen schadet dem andern, und nach entgegengesetzten Seiten gezogen, können wir keine gerade Bahn in unserm Fortschreiten halten.

Diese Betrachtungen drängen sich uns sehr lebhaft auf

bei dem Beginn der Geschichte der christlichen Philosophie. Wir sehen hier einen langen Zeitraum vor uns, in welchem nur sehr langsame Fortschritte der Philosophie geschahen, Fortschritte, welche überdies nur in einem sehr bedingten Sinn als solche gelten können; denn sie beruhen auf einem Boden, welcher zwar an sich sicher genug sein mag, dessen Sicherheit aber doch philosophisch keineswegs ermittelt ist. Sie sind daher auch spätern Zeiten nur wie ein luftiges Hirngespinst erschienen, wie das Schaustück eines grübelnden Scharfsinns, der wenigstens theilweise von falschen Voraussetzungen oder von unerwiesenen Annahmen ausging. Vergleicht man die philosophischen Gedanken dieser Zeiten mit dem, was frühere Zeiten in dieser Art ge[illegible] hatten, so kann man denen nicht ganz Unrecht geben, welche darin nur den Verfall alternder Völker und eine einbrechende Barbarei haben erblicken wollen. In der That jene Zeiten sind vorüber, in welchen der jugendliche Geist der Forschung ein philosophisches System nach dem andern hervortrieb, in welchem man die gesetzmäßige Beweglichkeit des denkenden Geistes in einem kühnen und doch sichern Überblick festzuhalten, in welchem man die Natur und die handelnde Vernunft und das ganze Gebiet der Wissenschaft forschend zu umspannen wußte. Die Philosophie ist von jeher eine Sache nur weniger Menschen gewesen und auch nur wenige Völker haben sich ihrer bemeistern können. In alter Zeit vor allen die Griechen. Nachdem nun der Staat und das freie Leben dieses Volkes gesunken war, konnte auch die Philosophie — denn sie gedeiht nur in der Freiheit — ihm nicht getreu bleiben. Nur noch in schwachen

Abbildern, frühere Gestaltungen der Wissenschaft wiederholend und mischend, andern Verhältnissen sie anbequemend fristete sie jetzt ein schwaches Leben; denn an die Stelle der Griechen war kein anderes Volk getreten, welches mit gleichem Eifer den Wissenschaften überhaupt und der Philosophie im Besondern sich gewidmet hätte. Die Römer sind nur Schüler der Griechen fast in allen Werken der Schrift geblieben. So war denn das philosophische Forschen schon vor der Zeit Christi von der Höhe, auf welche es Platon, Aristoteles und auch noch die ersten Stoiker hinangetrieben hatten, tief herunter gesunken. Die Systeme waren Sache des Gedächtnisses geworden. Nur noch von einzelnen Bestrebungen und Richtungen des Geistes ausgehend fühlte man jetzt vorübergehend und bruchstückweise zu philosophischen Gedanken sich erregt und wagte den Geist zur Erfindung anzuspannen. Was nun in dieser Weise sparsam und mit Mühe zur Geburt gebracht wurde, das durfte allerdings wohl noch als Fortschritt in der philosophischen Entwicklung sich geltend machen, aber solche Fortschritte geschahen jetzt nur auf Kosten eines viel wichtigern Erfordernisses der Philosophie, nur mit Verlust des zusammenfassenden Geistes in der Wissenschaft, welcher allein den Werth einer jeden einzelnen Erfindung zu bestimmen berechtigt ist.

Diese Zeit aber, in welcher die Philosophie feierte oder nur in einseitigen Entwicklungen sich abmühte, war dennoch im höchsten Grade fruchtbar für die Bildung der Menschheit. Wenn wir auch absehn von allen Voraussetzungen, welche über die Geschichte hinausgehn, d. h. von den Verheißungen unserer Religion, deren Erfüllung

über alle Zeit hinausliegend in der Wirklichkeit natürlich nicht nachgewiesen werden kann, so glauben wir doch, daß niemand, welcher die Geschichte kennt und das Wichtigere von dem weniger Bedeutenden in ihr zu unterscheiden weiß, dies wird leugnen können. Es war die Zeit, welche das Abendland mit dem Morgenlande in eine regere und geistigere Verbindung brachte und dadurch zugleich die Volksthümlichkeit der alten Staaten auflöste und die Gründung neuer Staaten vorbereitete. Es ist unverkennbar, welche große Veränderung daraus hervorgegangen ist, daß die Art der religiösen Denkweise, welche im Orient ihren Ursprung hatte, nach dem Abendlande sich verbreitete, anfangs in einer Gährung der verschiedenartigsten Elemente, bis zuletzt die Form der Religion, welche unter den Juden sich ausgebildet und nach manchen Schicksalen in das Christenthum sich umgesetzt hatte, über alle übrige den Sieg davontrug. Jetzt erst kam an die Europäischen Völker und Staaten, welche seit Jahrtausenden die Geschichte der Menschheit geleitet haben, die Verehrung eines Gottes, welcher nicht einzelne Orte der Erde und einzelne Staaten zu besonderem Wohlgefallen und zu besonderer Verherrlichung sich ausgewählt hat, sondern alle Menschen mit gleicher Vorsorge bedenkt; jetzt erst gründete sich eine kirchliche Gemeinschaft der Menschen neben dem Staat, eine Gemeinschaft, welche, indem sie die Fesseln der alten Volksthümlichkeiten zerbrach, Griechen und Römer und Barbaren zu einer Gemeinde eines Herrn vereinigte und das Streben mit Bewußtsein in sich trug über die ganze Menschheit sich zu verbreiten, somit auch ein anderes und allgemeineres In-

teresse erweckte, als die Vaterlandsliebe der alten Völker hatte erregen können. Man müßte die Bedeutung der Weltgeschichte überhaupt verkennen, wenn man die große Bedeutung dieser Umwandlung der Denkweise verleugnen wollte; denn eben erst durch diese Umwandlung ist die Weltgeschichte geworden; früher gab es nur Geschichten einzelner Völker, welche zwar Berührungen unter einander und einen äußern Zusammenhang hatten, aber doch sich nicht bewußt waren, daß sie in einem gemeinsamen Interesse den Mittelpunkt ihres innersten Lebens zu suchen hätten.

Nun ist es wohl bekannt genug, welchen großen Einfluß jenes Eingreifen der orientalischen Religion in das Leben der Europäischen Völker auf den Gang der neuern Geschichte ausgeübt hat. Man weiß, wie damit die erste Bildung der Germanischen und Slavischen Völkerschaften in nächster Verbindung steht, wie die Europäischen Völker im Christenthum ihren Zusammenhang und ihren Gegensatz gegen die Asiaten gefunden haben, wie Wahrheit und Wahn noch in unserer jetzigen Denk- und Handlungsweise davon abhängig sind. So wird man die weitgreifenden Folgen der Zeiten, von welchen wir sprechen, nicht übersehen können, sollte man auch der christlichen Religion durchaus fern stehen. Aber das ganze Gewicht jener Folgen wird nur der genügend schätzen können, welcher selbst dem Christenthume anhängt und in ihm nicht allein eine gewaltige Macht, sondern auch die wahre und allein wahre Religion erkannt hat. Ein solcher wird von der Überzeugung ausgehn, daß in jenen Zeiten der Grund einer Entwicklung gelegt wurde, welche immer

mehr und mehr die Welt beherschen und vereinigen soll, daß sich von damals her ein Geist verbreitet hat, welcher den Menschen unwandelbare Güter zu gewinnen bestimmt ist.

Man wird allerdings in den Erscheinungen des Christenthums auch etwas Wandelbares und Vergängliches anerkennen müssen; denn dem Wandel ist nichts enthoben, was unter den Menschen sich entwickelt; unsere Geschichte wird uns noch häufig darauf zurückführen, daß auch die Lehre des Christenthums nicht immer dieselbe gewesen und daß selbst unter den Männern, welche die kirchliche Lehrweise gründen und ausbreiten halfen, wesentlich verschiedene Richtungen der Wissenschaft geherscht haben; daher sind wir auch weit davon entfernt denen beizustimmen, welche das Wesen des Christenthums in einer bestimmten Summe von Lehren oder von ein für allemal festgestellten Formeln suchen. Vielmehr ohne den Werth solcher Formeln zu verkennen, welche einem durchgebildeten Gedanken in irgend einer Sprache einen bezeichnenden Ausdruck geben, halten wir uns doch daran, daß jeder sprachliche Ausdruck über Dinge der Religion dem Wechsel unterworfen ist, kaum ohne Veränderung des Sinnes aus der einen in die andere Zeit, viel weniger aus der einen in die andere Sprache übertragen werden kann, und daß daher das Ewige im Christenthum durch solche wandelbare Formen nur schwach zu bezeichnen ist. Das Ewige im menschlichen Leben ist nur in seinem lebendigen Grunde zu suchen, welcher in der zeitlichen Erscheinung nur auf eine unzulängliche Weise sich ausdrückt; dies gilt eben so sehr von der Religion wie von andern Erzeug-

nissen des vernünftigen Lebens. Daher haben auch weder kirchliche Lehre, noch kirchliches Leben dem ewigen Geiste des Christenthums jemals vollkommen entsprochen oder entsprechen können. Selbst wenn man Leben und Lehre des Heilandes der Welt uns zum Muster aufstellt, ist man genöthigt zuzugestehn, daß sie unter veränderten Verhältnissen auch nur in veränderter Weise als Muster gebraucht werden können oder daß wir auf den Geist zurückgehen müssen, welcher in ihnen sich aussprach, um darin unser Vorbild zu erblicken. So haben wir auch bei der Betrachtung dieses Theils der Geschichte dieselbe Aufgabe, welche wir nirgends von uns weisen dürfen, das Wesentliche aus seinen zufälligen Beiwerken herauszuschauen.

Nach den so eben angestellten Betrachtungen dürfen wir nun auch nicht hoffen irgend einen völlig genügenden Ausdruck zu finden, welcher den Geist des Christenthums bezeichnen könnte. Dennoch da wir von seinen Wirkungen in der Philosophie sprechen wollen, müssen wir es versuchen uns über ihn deutlich auszusprechen. Wir finden ihn in der Verheißung des ewigen Lebens, d. h. der Vollendung aller Dinge in der geistigen Vereinigung mit Gott, der Wiederbringung aller vernünftigen Wesen zu einem Reiche der verklärten Herrlichkeit seiner Geschöpfe. Wem dieser Ausdruck zu einfach sein sollte, weil er nicht alle Grundartikel des christlichen Glaubens enthält, möge bedenken, ob er nicht dennoch allen Reichthum der christlichen Lehre und des christlichen Lebens und Strebens in sich enthalte. Was suchen wir anders als die Erlösung von allem Übel, nicht durch Vernichtung, sondern durch Vollendung unseres Seins, so daß alle Mühen des zeit=

lichen Lebens in die ewige Seligkeit sich auflösen? Alles, was wir sonst noch suchen oder setzen mögen, muß als eine Bedingung oder als ein wesentliches Bestandtheil dieses einen, welches Noth thut, sich nachweisen lassen. Diese Verheißung nun des ewigen Lebens, durch unsern Heiland der Menschheit verkündigt, hat von da an die Christen mit Glauben erfüllt, die Kirche gegründet, das Leben erbaut; da ist eine neue Hoffnung in die Seelen der Menschen gekommen und in dieser Hoffnung haben sie ein neues Leben begonnen. Dies ist die Epoche der Geschichte, in welcher die von Gott abgefallene Menschheit sich zu ihm wieder bekehrt hat, die Epoche, welche die neue Geschichte begründet, eine Epoche, der keine zweite ihr gleiche folgen wird; denn die Verheißung, von welcher sie ausgeht, wird in keiner Zeit erfüllt werden.

Nicht ohne Absicht haben wir den Begriff der Verheißung oder, will man sich anders ausdrücken, der frohen Botschaft gewählt um das Charakteristische der christlichen Religion auszudrücken. Denn es kommt uns wesentlich darauf an, den Beginn der neuen Geschichte als einen solchen zu bezeichnen, welcher nicht durch irgend eine Erkenntniß eingeleitet werden konnte und daher weder auf empirischem, noch auf philosophischem Wege zu gewinnen war. Was verheißen wird, kann natürlich nicht erfahren worden sein; aber auch von der philosophischen Erkenntniß wird wohl anzuerkennen sein, daß sie zu ihrer Entwicklung einer Anregung durch die Erfahrung bedarf; denn zwar sieht die Philosophie ihrer Natur nach von dem Gegenwärtigen und Bisherigen ab auf das Ewige und das endliche Ziel aller Dinge; aber sie vermag es

doch nicht das Zukünftige in einer andern Weise zu verheißen, als in welcher die Erfahrung von dem Gange der Dinge es zu erschließen erlaubt. Das Höchste, was sie leisten kann, ist den gegenwärtigen Standpunkt der menschlichen Bildung im wissenschaftlichen Bewußtsein auszudrücken. So lange nun die Menschen in der Gewalt der Sünde lebten, in einer feindlichen Entzweiung unter einander, zwar nicht ohne Gewinn sinnend und trachtend, aber dennoch nur solche Erzeugnisse zu Tage fördernd, welche im Gewinn des einen Volkes den Verlust des andern zu tragen schienen, konnten sie auch das Leben nur wie einen Streit entgegengesetzter Bestrebungen ansehn, welche sich gegenseitig beschränken müßten und ein vollkommenes, in sich einiges Ergebniß hervorzubringen nicht im Stande wären. Die wahre Hoffnung auf das vollkommene Leben war mit diesem Zustande nicht vereinbar; man konnte sich eine Besserung versprechen, aber keine Erlösung von allem Übel. Wer aber nicht hofft, der vermag auch nicht in irgend einem philosophischen Gedanken, welchen er fest zu halten im Stande wäre, die Verwirklichung dessen, was er nicht hofft, sich zu versprechen. Daher war für die alte Zeit nur ein Doppeltes möglich, entweder Entsagung auf das höchste Gut, weil es zu gewinnen dem Leben widerspreche, oder Entsagung auf das Leben überhaupt, Zurückziehung von demselben in seine leidenlose Seele. Doch wer diesen letzten Weg einschlagen mochte, der konnte sich doch nicht völlig verleugnen, daß er damit zugleich den wahren Weg der Entwicklung sich abschneide; und wer dem erstern folgte, der konnte auch nicht völlig dem höchsten und allein wahren



Gute entsagen, so daß im Bewußtsein der alten Welt in der That immer nur ein Schwanken zwischen den beiden unerreichbaren äußersten Enden dieser entgegengesetzten Richtungen bleiben konnte. Sie weissagte wohl von dem Ende aller Dinge; aber an ihre eigene Weissagung konnte sie nicht fest glauben. Aus diesem Zustande eines in sich gespaltenen Bewußtseins mußte die Menschheit einmal heraustreten, um mit Absicht ihren letzten Zweck verfolgen zu können, und dies ist die Thatsache ihrer Erlösung.

Natürlich hat diese Thatsache eine doppelte Seite, wie alles, was wir Gutes in der Welt werden sehen, eine göttliche und eine menschliche. Von der erstern zu sprechen, ist in dieser Geschichte nicht unseres Amts, sondern nur die zweite haben wir zu betrachten. Auch von dieser Seite stellt sich uns die Erlösung des Menschen von der Last der Sünde als eine Umwandlung seines Lebens in allen seinen Regungen dar. Da geht der Mensch zurück in sich auf die ersten und tiefsten Gründe seines Daseins, auf den ursprünglichen Trieb zum Guten, welchen Gott in ihn gelegt und welchen er auch erhalten hat bis auf diesen Tag, weil alles, was er schafft, von ewiger Natur ist, welchen er erhalten hat trotz allen Anfechtungen der Sünde, trotz aller der Verwirrung eines schuldvollen Lebens, und indem der Mensch in den Regungen dieses seines Triebes die Kraft Gottes erblickt, ungestört und gesund, wie sie aus der Hand seines Schöpfers kam, da erfreut er sich ihrer als einer neuen Gabe, welche nun auch zur Wirksamkeit in ihm gekommen ist. Dieser Kraft darf er vertrauen, daß sie ihn zu seinem Ziele führen werde; sie ist

Behauptung liegt in ihrer Geschichte, auf deren Endergebnisse wir uns hier berufen müssen *). In der alten Philosophie, das können wir hier nur voraussetzen, herscht die Meinung, daß diesem Leben, in welches wir uns verwickelt finden, wesentlich die Unvollkommenheit anklebt und daß es daher, wie weit es auch führen möge, doch außer Stande sei als ein unvollkommenes Mittel das Vollkommene zu vermitteln. Mochte man sich nun in einer gänzlichen Verzweiflung am Leben von ihm abwenden und nur in Ertödtung aller Triebe, in Entsagung aller seiner Güter als eitler Dinge die Ruhe seiner Seele suchen, oder mochte man die Wahrheit des Lebens und seiner Güter anerkennend in ihm ohne die Aussicht auf ein endliches Ziel fortstreben, der Befriedigung selbst entsagend, — wohin man sich auch wenden mochte, es war dabei keine richtige Erkenntniß des Lebens und seiner Bedeutung möglich und es mußte daher auch die alte Philosophie immer nur mit einem ungenügenden Ergebnisse schließen. Erst dadurch, daß die christliche Religion den Gedanken an eine Vollendung aller Entwicklung brachte oder in der Seele der Menschen befestigte, ist auch eine wissenschaftliche Lehre möglich geworden, welche in ihren allgemeinen Zügen befriedigen kann, wenn auch die Ausführung derselben im Besondern als eine Aufgabe von unübersehlicher Weite sich uns darstellen sollte.

Aber das Christenthum ist keine Philosophie. Es ist eine Erneuung des Lebens, welche nicht von einem Ge-

*) Vergl. Ritter's Gesch. der Phil. alter Zeit. Bd. 4. 2. Aufl. S. 703 ff.

danken ausgeht, sondern von einer Regung des Triebes zum Guten und von einer daran sich anschließenden Hoffnung und Zuversicht des Zukünftigen, so die Kraft in sich tragend das Zukünftige zum Guten zu gestalten. Dieser Überzeugung vom Christenthum werden freilich Viele nicht beistimmen wollen oder können; denn auch zu unserer Zeit, wie sonst, findet sich die Meinung verbreitet, daß der Gedanke das Erste sei, aus welchem alles Gute hervorgehe in unserm Leben, welches alle Entwicklung der Vernunft einleite, und die, welche sie hegen, werden nicht zögern unsere entgegengesetzte Überzeugung, daß vielmehr der Wille das Erste sei — natürlich nicht ein bewußtloser Wille — und daß darauf erst das Wissen des Guten folge, des Hochverraths gegen die Wissenschaft um so eher zu beschuldigen, je weniger hier der Ort ist ihre Wahrheit zu beweisen. Nur auf Thatsachen des Lebens können wir uns berufen. Man möge bedenken, daß die Wissenschaft, der ausgebildete Gedanke, immer nur als ein späteres Erzeugniß des Lebens auftritt, so wie beim einzelnen Menschen, so bei ganzen Völkern, daß sie eher das ausgearbeitete Leben abschließt, als einleitet; der aufwachsenden, sich übenden Jugend ist sie fremd; es gehört ein Entschluß dazu sie zu ergreifen, ein Entschluß sich wenigstens einen Augenblick zurückzuziehen vom praktischen Leben und von den allgemein verbreiteten Meinungen, welche es begleiten; erst muß man etwas gewonnen haben durch kräftigen Willen in seiner Seele, einen sichern Haltpunkt für das weitere Leben, ehe man wissen kann; mancherlei hat jeder zu versuchen in einer unbestimmten Ahndung dessen, was seiner Natur gemäß sein möchte, um durch

solche schwebende, oft fehlgreifende Versuche zur Erfahrung zu kommen und dann zum Wissen. So ergiebt sich der Gedanke und im Besondern der philosophische Gedanke nur als eine Frucht eines vernünftigen Lebens, welches zwar nicht ohne alle Gedanken geführt worden, in welchem aber doch der Gedanke nur allmälig zu seiner Reife sich ausgebildet hat, während die Entschlüsse des Willens diese Reife eingeleitet haben. Man wird diese Überzeugung nicht beschuldigen dürfen, daß sie das Wissen nur wie ein todtes und unthätiges Bild ansähe, welches sich müßte herumzerren lassen von der Unvernunft; denn theils was zum Wissen führt, ist ihr keineswegs etwas Unvernünftiges, sondern der vernünftige Wille, theils wenn der wissenschaftliche Gedanke von ihr als ein Abschluß des schon ausgearbeiteten vernünftigen Lebens angesehn wird, so soll doch dadurch nicht ausgeschlossen werden, daß seine Ergebnisse in die folgenden Werke des Lebens wiederum eingreifen. So werden wir auch vorauszusetzen haben und finden, daß die alte Philosophie einen sehr bemerkbaren Einfluß auf die neuen Werke des Lebens ausgeübt hat, welche das Christenthum einleitete.

Aber obgleich keine Philosophie, hat doch das Christenthum sehr kräftig auf die Philosophie eingewirkt. Zwar anfangs zum Verfall und weiterhin zum Untergang der alten Philosophie beitragend, hat es doch auch dazu beigetragen die alte Philosophie im Gedächtniß der Menschen zu erhalten, und sie umgestaltend hat es eine neue tiefere Philosophie gegründet. Man hat daran gezweifelt, ob man dem Christenthume, wenn es keine Philosophie wäre, einen solchen Einfluß auf die Philosophie zugestehn

dürfe. Dieser Zweifel ist aus der Meinung hervorgegangen, daß die Philosophie ohne aufzuhören das zu sein, was sie ihrem Begriffe nach sein soll, eine freie, von Vorurtheilen freie Lehre, sich dem Einflusse einer andern Lehre nicht unterwerfen könne. Denn für die Philosophie würde jede Lehre ein Vorurtheil sein, welche nicht von ihr untersucht werden dürfte. Man sieht, diese Zweifel beruhen theils auf einer übertriebenen Scheu vor Annahmen, welche philosophisch nicht gerechtfertigt sind, obgleich wir solche Annahmen täglich uns gestatten müssen und nicht verhindern können, daß sie gelegentlich auch einen Einfluß auf unsere Philosophie gewinnen, theils gehen sie von der Voraussetzung aus, daß nicht allein das Christenthum eine Lehre sei, sondern auch eine Lehre, welche keine philosophische Untersuchung ihrer Richtigkeit gestatte. Was den ersten Punkt betrifft, so lassen wir uns nicht weiter auf ihn ein, da unsere frühern Betrachtungen über den wechselseitigen Einfluß der Philosophie und anderer vernünftigen Entwicklungen unseres Geistes ihn schon hinlänglich gewürdigt haben; aber den zweiten Punkt haben wir genauer in das Auge zu fassen, da, wenn er richtig wäre, die Philosophie allerdings keinen heilsamen Einfluß vom Christenthum hätte erfahren können.

Offenbar jedoch ist es eine misgünstige Deutung, wenn man das Christenthum beschuldigt eine Lehre aufzustellen, welche nicht wissenschaftlich geprüft werden dürfe, wenn auch hierzu unüberlegte Äußerungen seiner Anhänger Veranlassung gegeben haben sollten. Man hat von jeher in der Christenheit den Glauben vom Aberglauben unterschieden und den wahren Glauben nur in einer solchen Über-

zeugung gefunden, welche aus Prüfung hervorgegangen. Aber freilich konnte die Prüfung nicht für Alle eine philosophische sein, weil die Philosophie immer nur eine Sache Weniger gewesen ist, während das Christenthum eine Sache aller Menschen werden sollte. Wer jedoch zur Philosophie Kraft sich zutrauen durfte, dem war es unbenommen auch philosophisch seinen Glauben zu prüfen, d. h. zu forschen, ob er den Sätzen der Philosophie nicht widerspräche. Nur war hierbei auch die nothwendige Voraussetzung, daß er auch den wahren Glauben und den Geist des Christenthums hätte; denn wenn er nicht erfahren hatte, worin die heiligende Kraft des Christenthums bestehe, so würde er ja bei seiner Prüfung nur in Gefahr gerathen sein über ihren Gegenstand zu irren und dem Christenthum etwas zuzuschreiben, was ihm gar nicht oder wenigstens nicht wesentlich angehörte. In diesem Sinne war es unzweifelhaft richtig zu fordern, daß der Glaube das Erste sein müsse, die philosophische Untersuchung aber nur an den Glauben sich anschließen könne.

Aber diese Behauptung setzt auch voraus, daß der Glaube der Christen nur eine Thatsache aussprach, eine innerliche Erfahrung, nicht eine philosophische Lehre. Denn wenn dies der Fall gewesen wäre, so würde auch die philosophische Untersuchung allein dazu geeignet gewesen sein sie zu begründen. Ein wahrhaft philosophischer Gedanke kann nur auf philosophischem Wege entstehen und gerechtfertigt werden. Wir haben jedoch früher schon unsere Überzeugung ausgesprochen, daß im Christenthum nicht eine philosophische Lehre erblickt werden dürfe; man würde es sonst nicht eine Religion nennen. Dadurch soll

jedoch nicht geleugnet werden, daß es bald auch als Lehre aufgetreten sei. Denn wenn auch die ersten Äußerungen des Christenthums vorherrschend als Erzählungen, Ermahnungen und Vorschriften für das Leben sich herausstellen, so sind doch auch solche Äußerungen kaum ohne einen Inhalt der Lehre zu denken. Wir wissen überdies, daß schon sehr früh eine bestimmte Form der Lehre in der Überlieferung der christlichen Religion kanonisches Ansehn gewann und als Regel des christlichen Glaubens verpflichtete. Mußte diese Glaubensregel, mußten viele andere Meinungen, welche mit ihr und andern Dingen des Christenthums in genauer Verbindung standen, nicht als Vorurtheile der Entwicklung der Philosophie entgegenwirken? Das Urtheil hierüber wird natürlich sehr verschieden ausfallen, je nachdem man die Lehre der ersten Christen für den wahren Glauben oder für einen Aberglauben hält. Wenn man aber auch dies ganz außer Frage lassend nur davon ausgeht, daß der Geist des Christenthums eine neue Hoffnung und ein neues Leben unter den Menschen war, so darf man auch darauf vertrauen, daß selbst im schlimmsten Falle dieser Geist die Vorurtheile der Lehre zu überwinden gewußt haben werde, um der Philosophie reine Bahn zu brechen und auch sie, wie andere Zweige des geistigen Lebens, mit frischem Muthe zu erfüllen. Um so mehr darf dies erwartet werden, je gewisser es ist, daß die erste Lehrformel des Christenthums sehr einfach und in der That vieldeutig war und daß ihr eine andere Quelle der Lehre, die heilige Schrift, zur Seite stand, welche jenen Zeiten einer sehr ungeübten Auslegungskunst keine größere Sicherheit ge-

währen konnte. Unter solchen Umständen hatte die Philosophie Freiheit genug selbst in die verschiedensten Meinungen sich zu werfen, wie die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte deutlich zeigt, und der Zweifel über die Bedeutung des Glaubens mußte selbst zur Erweckung des philosophischen Nachdenkens dienen. Daß dies dabei auf gewisse Aussprüche und Thatsachen gerichtet wurde, das ist der Natur der Menschen gemäß, welche zu allen Zeiten früher von dem Ansehn Älterer, als von der Selbständigkeit ihres Verstandes geleitet worden sind. Das Ansehn des Aristoteles und des Platon ist zu verschiedenen Zeiten den freien Forschungen der Philosophie nachtheiliger gewesen, als das Ansehn der Glaubensformel und des alten und des neuen Testaments. Wie natürlich, denn jene gaben zusammenhängende philosophische Lehren, diese nur Andeutungen und Anregungen für das philosophische Forschen.

Wenn wir nun aber mit Beseitigung aller Vorurtheile über die unbedingte Philosophie uns eine Entwicklung der Lehre denken können, welche nicht unabhängig von der christlichen Religion dennoch den Namen einer philosophischen verdiente, so würde doch durch die Voraussetzung, daß ein solcher Einfluß auf den bedeutendsten Theil der Philosophie seit Christi Geburt stattgefunden hätte, es noch nicht gerechtfertigt werden, daß wir diesen Theil die christliche Philosophie nennen. Denn unstreitig haben auch noch andere Dinge auf diese Philosophie eingewirkt; aus dem Einflusse, welchen eine Richtung des Geistes auf die andere ausgeübt hat, darf man nicht ohne Weiteres den Namen für diese entlehnen; selbst wenn dieser Einfluß

sehr bedeutend gewesen sein sollte. Die Religion hat immer einen sehr bedeutenden Einfluß auf die Philosophie ausgeübt, auch in den vorchristlichen Zeiten; aber dennoch würden wir uns bedenken müssen, die alte Philosophie die heidnische zu nennen. Unsere Weise die Philosophie zu bezeichnen, welche Gegenstand dieses Werkes sein wird, setzt voraus, daß der Einfluß des Christenthums das Wesen dieser Philosophie bestimmt und den ganzen Verlauf ihrer Geschichte geregelt hat; man muß den christlichen Geist als die bewegende Kraft in ihr ansehen können. Wir werden nicht umhin können in eine weitläufigere Untersuchung über diesen Punkt einzugehen.

Freilich werden wohl nur Wenige uns darüber tadeln wollen, daß wir der Philosophie, von welcher wir in unserm Werke zu handeln haben werden, einen Beinamen gegeben haben; denn daß wir auf dem Standpunkte der philosophischen Entwicklung noch nicht sind, auf welchem von einer Philosophie ohne Beinamen gesprochen werden könnte, leuchtet jedem ein; alle Philosopheme tragen noch eine sehr entschiedene Färbung der Männer, der Völker, der Zeiten, bei welchen sie sich ausgebildet haben; von dieser Färbung erhalten sie ganz gewöhnlich ihren Namen. So könnte man auch zugeben, daß von einer christlichen Philosophie gesprochen werden dürfte, soweit nemlich in ihr die christliche Färbung vorherschte. Aber wir wollen nur von vorn herein erklären, daß diese in unserer Geschichte nicht überall nachzuweisen sein wird. Warum wählten wir nun nicht einen andern, vielleicht weniger bezeichnenden, aber auch weniger verfänglichen Beinamen? Die Griechische und Römische Philosophie

fassen wir unter den Namen der alten Philosophie zusammen, weil wir einen Geist, den Geist der alten Völker, darin herschend finden; es scheint nichts näher zu liegen, als die Philosophie, welche unter den neuern Völkern sich ausgebildet hat, im Gegensatz gegen jene die neuere Philosophie zu nennen. Das würde freilich nur ein Name sein, welcher verhältnißmäßig, im Gegensatz gegen die alte Philosophie diese neuere bezeichnete; er würde nicht aus der Natur der Sache geschöpft sein. Jedoch wir könnten ihn uns gefallen lassen; wenn er nur nicht, einigermaßen folgerichtig gebraucht, uns den Zusammenhang unserer ganzen Geschichte zu zerreißen drohte. Denn auf den ersten Blick fällt es in die Augen, daß die ersten Anfänge der Philosophie bei den neuern Völkern, die sogenannte scholastische Philosophie, mit der Philosophie der Christen unter den alten Völkern auf das genaueste zusammenhängt, daß aber diese von den Ausgängen der heidnischen Philosophie weit absteht, obgleich sie zugleich mit ihnen sich entwickelt. Wollen wir daher den rechten Zusammenhang beobachten, so dürfen wir die Philosophie unter den neuern Völkern nicht für sich als ein Ganzes betrachten; wir müssen einen Theil der Philosophie unter den alten Völkern, nemlich den, welcher dem Christenthum zufiel, mit ihr verbinden und nun wird das Ganze, welches auf diese Weise sich gebildet hat, nicht mehr mit Recht neuere Philosophie genannt werden können.

Dies hat man auch nicht völlig übersehen und alsdann auch nicht unbemerkt lassen können, welchen bedeutenden Einfluß auf die Geschichte der Philosophie das Christen-

thum ausgeübt hat, nur daß nicht Alle diesen Einfluß weit genug durchgeführt und, so weit sie ihn durchführten, richtig bestimmt haben. Sie haben ihn nicht weit genug durchgeführt, wenn sie ihn allein auf die ersten Zeiträume der Geschichte der Philosophie nach Christi Geburt beschränkten, auf die Philosophie während der Zeiten der Kirchenväter und der Scholastiker. Zwar hierzu fand sich eine Veranlassung, indem allerdings besonders nach der kirchlichen Reformation, aber auch schon etwas früher der Gang der Philosophie eine andere Wendung nahm und theils an die alte Philosophie sich wieder anzuschließen, theils auch neue Wege zu finden versuchte, welche mit der philosophischen Ausbildung der christlichen Lehre wenig oder nichts zu thun hatten. Allein man hätte sich hierdurch doch nicht sollen verleiten lassen den innern Zusammenhang zwischen jenem ersten und dem spätern Zeitraume zu übersehn, indem doch nicht wird geleugnet werden können, daß die frühere philosophische Bildung der neuern Völker auf den Charakter der spätern nothwendig einfließen mußte. Setzen wir nun voraus, daß die erste Philosophie der neuern Völker durch das Christenthum wesentlich bestimmt worden war, so wird auch die spätere aus ihrer Beziehung zum Christenthum ihren wesentlichen Charakter empfangen haben. Etwas anderes würde es sein, wären die Einwirkungen des Christenthums auf die früheste Philosophie der neuern Völker nur äußerlicher Art gewesen und hätten sie daher nur unwesentliche Dinge in ihre Lehren gebracht. Denn von dergleichen Bestimmungen kann die Philosophie in späterer Zeit sich befreien, ohne daß eine Spur von ihnen übrig bliebe in ihrer weitern

Entwicklung. Was sie dagegen einmal mit wahrhaft innerlich bildender Gewalt ergriffen hat, das wird auch weiter in ihr fortwirken, in wie wechselnder Gestalt es auch auftreten möchte. Dies ist dann der zweite Punkt, welcher hierbei in Betracht kommt, der wahre Sitz des Irrthums, daß Viele von denen, welche den Einfluß des Christenthums auf die Philosophie nicht übersahen, doch die Natur dieses Einflusses falsch bestimmt haben, indem sie ihn nur auf Äußerlichkeiten, aber nicht auf das Wesen der philosophischen Lehren bezogen.

Es hat sich die falsche Ansicht, welche wir hier bestreiten müssen, gemeiniglich in der Weise ausgesprochen, daß bei den Kirchenvätern und Scholastikern die Philosophie im Dienste der Kirchenlehre sich ausgebildet habe [1]. Versteht man nun darunter, daß die sogenannten Philosophen dieser Zeiten nur ein einmal fest stehendes System von Lehren durch Hülfe philosophischer Sätze zu stützen gesucht hätten ohne eine wahrhaft freie Untersuchung sich zu gestatten, welcher es nur um das Finden der Wahrheit zu thun gewesen wäre, so würden darnach diese Zeiten gar keine Philosophie, sondern nur eine Sophistik gesehen haben. Wer die Schriften der Kirchenväter und Scholastiker kennt, wird so etwas nicht behaupten [2]. Aber auch in einem mildern Sinne jene Formel ausgelegt, als sollte sie nur

1) Tennemann Gesch. der Phil. Bd. 7 S. 87; Bd. 8 S. 28 f. Anm. Wenn Tiedemann, Geist der spec. Phil. Bd. 4 S. 335, die Autorität des Aristoteles bei den Scholastikern hinzusetzt; so herscht doch dabei dieselbe Ansicht.

2) Selbst Tennemann findet dies im Munde eines Andern zu hart. Gesch. der Phil. Bd. 8 S. 29 Anm.

sagen, die Kirchenväter und Scholastiker wären in ihrem Denken so von der Kirchenlehre befangen gewesen, daß alle Wendungen der Untersuchung sie doch nur auf den klaren Sinn derselben zurückgeführt hätten, würden wir doch behaupten müssen, daß dadurch die Philosophie dieser Zeiten gänzlich beseitigt würde. Denn das Wesen des philosophischen Denkens ist freie Untersuchung; wo nur eine Dienstbarkeit des Gedankens statt findet, sei es eine unabsichtliche oder eine freiwillige, da wird keine Philosophie gefunden. Wer philosophirt, der muß wissen, daß die Erkenntniß, welche er sucht, wenn sie auch außerdem noch einem andern Zwecke dienen mag, ihren Werth für sich hat. Daher ist die Philosophie im Dienste des Kirchenglaubens nur ein Widerspruch im Beisatze.

Aber eben deswegen können die Männer, welche der angeführten Formel sich bedienten und dennoch von einer Philosophie der Kirchenväter und Scholastiker sprachen, den Sinn derselben wohl nicht recht überlegt haben. Ihre Meinung, welche sehr weit verbreitet ist, läuft wesentlich nur darauf hinaus, daß der Einfluß der Kirchenlehre auf die Philosophie wesentlich nur beschränkend und in Dienstbarkeit erhaltend gewesen sei, aber doch nicht habe verhindern können, daß dabei noch eine gewisse Freiheit des Forschens übrig geblieben wäre. Mit einem Worte sie halten den Einfluß des Christenthums oder der Kirchenlehre auf die Philosophie nur oder doch wenigstens vorzugsweise für einen nachtheiligen.

Man kann nicht leugnen, daß diese Ansicht manches für sich hat. In den vierzehnhundert Jahren, welche die Zeiten der Kirchenväter und der Scholastiker erfüllen, sind

die Fortschritte der Philosophie weder sehr schnell, noch sehr glänzend gewesen; in denselben Zeiten verfiel die alte Philosophie immer mehr und die, welche sich christliche Philosophen nannten oder dafür gehalten werden müssen, waren der Beschäftigung mit ihr gewöhnlich nicht sehr günstig, oft sogar feindlich gesinnt, was aber an die Stelle der alten Philosophie trat, hatte besonders unter den Kirchenvätern einen sehr engen Kreis der Forschung, welcher an die Kirchenlehre ängstlich sich anschloß, dagegen von den Untersuchungen weltlicher Dinge fast ganz sich zurückzog. Muß man nicht diesen Verfall der Philosophie überhaupt, diese Verengerung des Gesichtskreises, dieses ängstliche Sich-Anschließen an die Kirchenlehre, dieses Forschen wie in Fesseln dem Einflusse des Christenthums und seiner Glaubensformel Schuld geben?

Inzwischen wenn wir genauer nachforschen, so werden wir doch dem Christenthum nicht alle Schuld hieran aufbürden dürfen. Denn wir müssen bedenken, daß die christliche Philosophie nicht unter den günstigsten Bedingungen sich zu entwickeln begann, unter Bedingungen, welche keinesweges vom Christenthum ausgingen. Unter den alten Völkern war die Philosophie, welche sich früher unter ihnen entwickelt hatte, bereits in tiefem Verfall, als das Christenthum sich erhob. Wo sind die bedeutenden Philosophen des ersten und des zweiten Jahrhunderts nach Christo? Namentlich die Physik war jetzt ganz vernachlässigt, auch die Forschungen über die ersten Gründe der Erkenntniß. Der Einfluß des Römischen Geistes erhielt das Interesse für die moralischen Untersuchungen, die aber auch nur Regeln für das Privatleben suchten; sonst wendete

er die Philosophie einem matten Eklekticismus zu, welcher nur einem bodenlosen Skepticismus Nahrung gab. Von der andern Seite das Eindringen der orientalischen Denkweise belebte zwar die Fragen, welche in der Richtung nach dem Überschwenglichen zu liegen, zerstörte aber auch zugleich die strenge Form wissenschaftlicher Forschung. Als im dritten Jahrhundert in derselben Richtung die neuplatonische Philosophie noch einmal eine größere Kraft des philosophischen Denkens in Anspruch nahm, war dies nicht ohne Einwirkung ähnlicher Bestrebungen, welche das Christenthum aufgeregt hatte, und die Forschungen der Kirchenväter dürfen sich wohl dieser Philosophie an die Seite setzen ohne zu befürchten dagegen zu sehr im Nachtheil zu erscheinen. Zu gleicher Zeit gingen auch durch den neuen Platonismus oder wenigstens mit ihm die philosophischen Forschungen über das sittliche Leben zu Grabe. Wir können es nicht verkennen, wir haben es in diesen Zeiten mit Völkern zu thun, deren hervorbringende Kraft schon an sich im Abnehmen begriffen ist; auch wenn das Christenthum nicht gewesen wäre, würden sie in der Philosophie nicht viel mehr zu leisten im Stande gewesen sein, als was aus einer schwachen Erinnerung an vergangene Zeiten hervorzugehn pflegt.

Alsdann aber, nachdem die Gewalt der geschichtlichen Bewegung von den alten Völkern an die neuern kam, wie hätte man da erwarten sollen, daß nun die Philosophie sogleich große Fortschritte machen würde? Wir wollen zugeben, daß diese Völker, frisch und frei wie sie waren, auch einen regen Geist für wissenschaftliches Nachdenken besaßen, aber daß dies nun alsbald in ihnen hätte

lebendig werden können, dazu fehlten doch fast alle Bedingungen. Durch eine der merkwürdigsten und gewaltsamsten Bewegungen der Geschichte waren sie zur Herrschaft über die schönsten Theile Europa's gelangt, aber noch immer von Feinden umstellt, in sich uneins, noch immer nach neuen Bewegungen begierig; ihr kriegerischer Charakter hatte sich unter so vielen Gewaltthaten, welche den Kampf, die Eroberung und das Mistrauen begleiten, auf das äußerste verwildert; mit den alten Bewohnern ihrer Eroberungen hatten sie sich zum Theil vermischt; doch mußten sich diese gemischten Bevölkerungen erst allmälig unter einander einwohnen; vor allen Dingen, damit diese neuern Völkerschaften, die so eben erst zusammengeflossen waren, in den Fortgang der alten Europäischen Bildung einrücken könnten und gleichsam die Verlassenschaft der alten Völker übernehmend in den Stand gesetzt würden, die Geschichte weiter zu bringen, wurde nun verlangt, daß sie allmälig sich aneigneten, was von ihren Vorgängern geschaffen worden war. Das gelang natürlich anfangs nur kümmerlich. An eine Entwicklung der Philosophie war dabei lange nicht zu denken. Man mußte es dem Christenthum danken, daß es eine Brücke aus der alten in die neue Zeit abgebend außer der Religion, welche es brachte, auch noch einige Keime der alten wissenschaftlichen Bildung erhielt und dadurch den spätern Zeiten eine Anregung philosophischer Gedanken abgab. Freilich drang das Christenthum als etwas Fremdartiges bei den neuen Völkern ein und hatte natürlich auch eine Spaltung bei ihnen zur Folge, welche in den schroffen Gegensätzen zwischen Clerus und Laien, zwischen geistlichen

und weltlichen Bestrebungen sich zu erkennen gab; aber dies war unvermeidlich, wenn die neuern Völker die Früchte der alten Bildung überkommen sollten. Dabei war auch nur eine einseitige Philosophie möglich, welche sich vorherschend den nächsten Interessen der christlichen Kirche zuwendete und nur einen Theil des vernünftigen Lebens beleuchtete, das religiöse Leben, von hier aus nur ein spärliches Licht über die übrigen Dinge ausgießend. Aber war eine andere Philosophie möglich in einer Zeit, welcher in den entgegengesetztesten Bewegungen herumgeworfen die Ruhe für wissenschaftliche Forschungen fehlte, wenn man sie nicht im abgeschiedenen Leben eines Klosters finden konnte? Gewiß auch diese einseitige Philosophie der Scholastiker ist unter diesen Umständen des Dankes werth, wenn sie auch, wie allen Einseitigkeiten dies zu geschehn pflegt, später hemmend wirken mußte, als das wissenschaftliche Bewußtsein weiter sich auszubreiten und eine andere Richtung einzuschlagen begann. Die christliche Religion hat in den Stürmen des Mittelalters der Wissenschaft wenigstens ein stilles Plätzchen bereitet, wenn gleich dies nur durch Zurückgezogenheit von andern Bestrebungen, welche für die Vernunft des Menschen auch ihren Werth haben, erkauft werden konnte.

Wenn nun dies deutlich zeigt, daß im Mittelalter die Philosophie durch die Kirchenlehre nicht gehindert, sondern herbeigezogen und gefördert wurde, so liegt dies freilich nicht so offen am Tage auch von dem Verhältnisse der Philosophie zur Kirchenlehre in den Zeiten der Kirchenväter. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß die Rücksicht auf die Kirchenlehre das philosophische Forschen zu sehr

nach einer Seite zog und daß ein freierer Blick bei allen Hülfsmitteln der Philosophie, welche damals noch zu Gebote standen, nicht möglich gewesen sei, hält schwerer nachzuweisen. Doch überlegt man die Verhältnisse der damaligen Zeit genauer, so wird man nicht lange anstehen können, auch in ihr dem christlichen Glauben nicht einen nachtheiligen, sondern einen vortheilhaften Einfluß auf die Philosophie zuzuschreiben. Zuerst muß man sich daran erinnern, daß der lehrhafte Inhalt des christlichen Glaubens, wie früher bemerkt worden, anfangs gar nicht sehr festgestellt war; daher ist denn auch anfangs beim Bekenntnisse des christlichen Glaubens doch eine große Freiheit der philosophischen Meinungen und erst durch die Entwicklung dieser ist man allmälig dahin gekommen, eine bestimmte Lehre als Norm des Glaubens anzuerkennen. Nachdem dies geschehen war, konnte nun freilich die Kirchenlehre die Freiheit des philosophischen Denkens hemmen unter der Voraussetzung nemlich, daß man die Gemeinschaft der christlichen Kirche nicht aufgeben wollte. Vorher kann man nur eine gewisse Ängstlichkeit bemerken, welche dazu aufrief um das Banner einiger vieldeutigen Formeln gegen das Heidenthum sich zusammenzuscharen. Und diese Ängstlichkeit kann man unter den damaligen Umständen sich leicht erklären. Von einer Erfahrung ihres innern Lebens ausgehend hatten die ersten Christen theils vom Judenthum, theils vom Heidenthum sich losgesagt, ihrer Überzeugung wollten sie nun auch einen wissenschaftlichen Ausdruck geben; aber hierbei mußten sich ihnen große Schwierigkeiten entgegensetzen. Denn die bisherigen Formen der Wissenschaft, welche bei Juden und Heiden sich

ausgebildet hatten, konnten zwar hierzu einige Hülfe bieten, die aber doch immer nur mit Mistrauen angenommen werden durfte; denn zu genau hingen diese Formen mit heidnischer und jüdischer Denkweise, mit den Überzeugungen der vorchristlichen Religionen zusammen. Man erinnere sich nur daran, daß die Philosophie — und nicht mit Unrecht — angeklagt worden ist eine Mutter der Ketzereien zu sein, zwar gewiß nicht die wahre Philosophie, aber die mit Vorurtheilen gemischte, und eine solche war gewiß damals nur zu finden, wo das Christenthum die Vorurtheile der alten Völker erst überwinden mußte. Deswegen um eine wissenschaftliche Überzeugung im Sinne des Christenthums ausbilden zu können, mußte man erst in eine Sichtung der alten Philosopheme sich einlassen, und hierzu gehörte ein wissenschaftlicher Streit, dem die jugendliche Philosophie der Christen kaum gewachsen war. Zwar die alte Philosophie war damals auch nicht mehr jugendlich stark, aber dennoch im Stande einen mächtigen Widerstand entgegenzusetzen. Sie hatte ein ausgebildetes System der Begriffe verbreitet, welches bei allen wissenschaftlichen Untersuchungen sich geltend machte und wie ein wohlzusammenhängendes Netz über alle Gegenstände der Forschung ausgespannt war. Es konnte nicht fehlen, daß die christliche Philosophie einem solchen Gegner sich stellend sich schwach fühlte. Sie, welche wissenschaftlich so wenig ausgebildet war, sollte einem Systeme entgegentreten, in welchem, so wie ein Begriff angeregt wurde, sogleich auch alle übrige sich bewegten. Es mochte ihr Glück sein, das Glück einer unbefangenen Jugend, daß sie nicht sogleich gewahr wurde, welche Arbeit sie

durchzukämpfen unternahm, indem sie mit der Griechischen Philosophie sich einließ. Denn wir finden freilich, daß sie anfangs nur einiges in dieser zu verändern für nöthig fand, sonst ihre Begriffe sich gefallen ließ, allmälig aber immer weiter geführt wurde und begreifen lernte, daß sie nicht allein keinem Griechischen Systeme sich zu eigen geben könne, sondern auch fast alle Begriffe der alten Philosophie zu ändern habe, damit sie in die christliche Gesinnung übertragen werden könnten. Bei dem erschlafften wissenschaftlichen Geiste dieser Zeiten konnte sie den Muth hierzu nur gewinnen, indem sie einer tiefen und festen Überzeugung in den Erfahrungen ihres innern Lebens sich bewußt war, und daß sie ihrer Aufgabe vollkommen genügt hätte, dürfen wir denn auch freilich nicht erwarten. Aber wie dem auch sei, auf ihre innern Erfahrungen, auf das Zeugniß des in der Kirche waltenden Geistes mußte sie nothwendig sich stützen, um sich, eine Anfängerin in philosophischen Untersuchungen, ihrer Erfolge noch unsicher, gegen die ausgebildeten Systeme der Griechischen Philosophie erhalten zu können. So suchte sie auch in der Glaubensformel als einem Ausflusse des christlichen Geistes einen Maßstab für ihre eigene Richtigkeit, im Bewußtsein ihrer Schwäche darum besorgt, daß sie nicht irre, ohne deswegen den Charakter der Philosophie zu verleugnen; denn wenn es dieser auch nicht erlaubt ist, ihre Ergebnisse aus irgend einer Erfahrung oder einer ihr fremden Lehre zu schöpfen, so hat es ihr doch immer frei gestanden ihre Ergebnisse mit der Erfahrung und mit andern Lehren zu vergleichen und in ihrer Übereinstimmung mit diesen eine Bestätigung ihrer noch schwachen Schritte zu erblicken.

Wir werden hierin erkennen müssen, daß der christliche Kirchenglaube in der That die Philosophie nicht fesselte und zu einer schmäligen Knechtschaft zwang, sondern daß er sie vielmehr leitete und großzog, ihr eine heilsame Stütze und ein Rathgeber war, an dessen Weisungen sie sich zurechtzufinden lernte. Wir wollen nicht behaupten, daß dieses Verhältniß zwischen Glauben und Philosophie immer rein geblieben wäre, daß nicht auch zuweilen jener über diese eine Gewalt sich angemaßt hätte, welche zunächst dieser, im tiefern Grunde aber beiden nachtheilig werden mußte; so etwas können wir im Blick auf die Gebrechlichkeit menschlicher Dinge gar nicht erwarten; allein die Misverhältnisse zwischen Glauben und philosophischem Denken der ersten christlichen Jahrhunderte können nicht dazu dienen, beider Verhältniß zu einander im Allgemeinen und seinem Wesen nach zu bezeichnen. Sie haben nur, wie es oftmals geschieht, den Schein hervorgebracht, als wenn der Erzieher ein Tyrann gewesen wäre. Wir dagegen zweifeln nicht, daß die christliche Religion, indem sie von den Vorurtheilen, von der Hoffnungslosigkeit der alten Religionen befreite, auch der Philosophie eine kräftige Anregung geben, sie in die Tiefe einzudringen und ihr Nachdenken zur Lösung der wichtigsten Fragen anzuspannen lehren mußte.

Mit Beseitigung also der einseitigen Vorwürfe, welche man gegen den Einfluß des Christenthums auf die Philosophie erhoben hat, behaupten wir vielmehr, daß es nicht bloß eine verneinende Wirkung auf dieselbe ausgeübt, sondern eine neue Bewegung in sie gebracht hat, ihr neue Aufgaben stellend und neue Tiefen der Forschung

von ihr fordernd. So wie das Christenthum überhaupt ein neues Leben in der Menschheit erweckte, welches den Sieg versprach über alle Krankheiten und Schwächen des frühern Lebens, über die hemmenden Gewalten der Natur und über die Schwankungen des eigenen Willens; wie dies neue Leben alle Zweige der menschlichen Thätigkeit ergreifen mußte; so konnte es auch nicht ohne die wichtigsten Erfolge für die Philosophie bleiben, der sich überall weitere Aussichten in demselben Maße eröffnen, in welchem das geistige Leben sich erweitert. Natürlich erhielt dadurch die Philosophie zunächst eine vorherschende Richtung auf das religiöse Leben des Menschen, und wir wollen nicht leugnen, daß hierin auch eine Einseitigkeit lag; aber ohne eine solche bildet sich überhaupt kein Wendepunkt des Lebens unter den Menschen aus. Unter den obwaltenden Umständen, bei den Hindernissen, welche in den ersten Zeitaltern einer kräftigen Entwicklung der Philosophie entgegen standen, konnte diese Einseitigkeit nur schwer besiegt werden; aber die Wendung, welche das Christenthum dem menschlichen Geiste gegeben hatte, versprach auch die mannigfaltigsten Umwandlungen der Zeiten zu überdauern und es ließ sich erwarten, daß unter diesen auch andere Umstände eintreten würden, welche geeignet wären der Philosophie eine vielseitigere Entwicklung zu gewähren. Die Zweifel, welche noch dagegen erhoben werden, daß der Geist des Christenthums wohlthätig auf die Entwicklung der Philosophie eingewirkt habe, mögen wohl nur daher rühren, daß diese Einwirkung noch nicht nach allen Seiten hin sich ausgebreitet hat.

Wenn wir jedoch diesen Gedanken folgend den Begriff

der christlichen Philosophie aufstellen, so wird dies niemand so misverstehen, als wenn in dieser Philosophie nicht auch vieles vorgekommen wäre, was wir für unchristlich oder der christlichen Gesinnung für unwürdig ansehen müssen. Vielmehr müssen wir erwarten, daß dergleichen vorkommen werde sowohl in den ersten Zeiten des Christenthums, wo das Christliche noch nicht überall rein vom Unchristlichen sich abgesondert hatte, als auch in den spätern Zeiten und bis auf den heutigen Tag, weil das christliche Leben in einem beständigen Kampfe mit dem Unchristlichen sich entwickelt, in welchen oftmals die Parteien sich mischen und schwer von einander sich scheiden lassen. Kann doch auch die Geschichte der christlichen Kirche, welcher deswegen niemand den Namen der christlichen versagen wird, sich nicht enthalten vieles in ihren Bereich zu ziehen, welches von christlicher Gesinnung nicht durchdrungen ist. Nach ihrem Beispiele werden wir es uns nicht versagen auch eine Reihe von Freidenkern, welche entweder den Namen von Christen gar nicht führten oder doch nicht verdienten, in unsere Geschichte zu ziehen. Christlich nennen wir unsere Philosophie nur deswegen, weil die Reihe der Entwicklungen, welche sie umfaßt, wesentlich von den Bewegungen ausging, welche die Verbreitung des christlichen Geistes unter den Menschen eingeleitet hatte.

Doch schließen wir in diese unsere Geschichte nicht alle die Entwicklungen ein, welche die Philosophie seit der Verbreitung der christlichen Lehre erfahren hat. Wie früher schon von uns bemerkt wurde, wirkte das Christenthum anfangs in einer entzweienden Weise. Da sonderten

sich Nicht-Christen und Christen in den schärfsten Gegensätzen von einander und unter den ersten bildete sich noch immer die Philosophie in dem alten Geiste der vorchristlichen Zeiten weiter fort, wenn auch nur in mattern Erzeugnissen. Diese Entwicklungen sind wie der Flug eines Pfeiles, der auch in seinem ermattenden Zuge noch auf die Zeiten zurückweist, in welchen er seinen Antrieb und seine Richtung empfing. Neben diesen Spätlingen der alten Philosophie bildete sich aber die christliche Philosophie zu derselben Zeit aus und es finden sich da zwei Weisen der wissenschaftlichen Entwicklung neben einander, welche unter sich sehr wenig gemein haben, von verschiedenen Anknüpfungspunkten und Voraussetzungen ausgehn und nach einem verschiedenen Ziele streben, nur in einer und derselben Zeit vereinigt, in einer Zeit eben, welche nothwendig in sich zerfallen sein mußte, weil in ihr ein Neues sich bildete, während das Alte noch nicht völlig sich ausgelebt hatte. Nun würde es gewiß sehr unpassend sein, die Philosophie, welche in dieser Zeit noch im Geiste der alten Völker und allein in den Nachwirkungen der ältern Philosophie sich fortsetzte, von der alten Philosophie loszulösen oder die Philosophie, welche im Geiste des Christenthums jetzt sich zu entwickeln begann und welche nachher unter den Scholastikern in einer ganz ähnlichen Weise fortgeführt wurde, der alten Philosophie anzufügen und von der scholastischen zu trennen, nur weil sie zu derselben Zeit mit jenem Nachwuchse der alten Philosophie getrieben wurde. Dies würde nur eine chronikartige Zusammenstellung der Thatsachen der Geschichte sein, eine sehr rohe Weise die Geschichte zu behandeln, von

welcher das Bestreben das Thatsächliche zu begreifen uns weit entfernen muß.

Werfen wir noch einmal einen Blick auf das Verhältniß der christlichen zur alten Philosophie, so können wir freilich den Unterschied der letztern von der erstern nur als einen verneinenden ansehn. Die christliche Philosophie betrachten wir als eine solche, welche vom Standpunkte der wahren Religion aus sich entwickelte, die alte dagegen müssen wir betrachten als beschränkt durch die Vorurtheile, welche durch die religiöse Denkweise des Alterthums genährt wurden. Man könnte fragen, warum wir sie nicht deswegen ohne Scheu, wenigstens ihren Hauptbestandtheilen nach als die heidnische Philosophie bezeichneten. Dies möchte wohl Mancher für folgerichtiger ansehn, als wie wir sie bezeichnen. Allein man hat dagegen zu bedenken, daß die christliche Religion in der That ein ganz anderes Verhältniß zur Philosophie haben mußte, als die heidnische. Jene in die innersten Tiefen des menschlichen Gemüths einführend, die Fragen über die verborgensten Geheimnisse des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt anregend, wie gewaltig, wie positiv eingreifend mußte sie das philosophische Nachdenken erwecken! Dagegen die heidnische Religion hat fast nur einen negativen Einfluß auf die Philosophie gehabt. Gleich von Anfang an strebt diese über die Vorurtheile der Volksreligion sich zu erheben, und obgleich ihr das nicht in allen Stücken gelingt, so erblicken wir sie doch fast beständig in einem Kampfe mit der Vielgötterei, welchen sie bald offener, bald versteckter führt. Daher ist auch die alte Philosophie ein Erzeugniß erst der Zeiten,

in welchen die alte Religion zu sinken begann, während die christliche Philosophie sich zugleich mit dem Aufschwunge des christlichen Glaubens entwickelte. Deswegen können wir jene nicht ihrem Wesen nach als hervorgehend aus dem Heidenthum ansehen, vielmehr erwuchs sie daraus, daß die Entwicklung des wissenschaftlichen Gedankens mit den Vorstellungen des Volkes von der Vielherrschaft der Götter sich nicht befreunden konnte und der nachdenkende Geist in der Philosophie eine Befriedigung suchte, welche die Religion nicht gewähren wollte. So wurde die alte Philosophie mehr eine Vorbereitung auf die christliche, als eine Bestätigung der heidnischen Religion.

Daß wir mit einem verneinenden Unterschiede zwischen der alten und der christlichen Philosophie uns begnügen müssen, geht nothwendig daraus hervor, daß wir jene als Vorbereitung auf diese und diese als die Vollendung jener einleitend anzusehen haben. Denn die niedern Stufen der vernünftigen Entwicklung verhalten sich immer nur verneinend zu den höhern. Doch haben wir uns hierbei daran zu erinnern, daß der Kampf, in welchem das Christenthum über die alten Religionen und die christliche Philosophie über die alte Philosophie siegen sollte, daß überhaupt die verschlungenen Bahnen der Geschichte es nicht verstatteten, daß sogleich anfangs die alte Bildung und mit ihr die alte Philosophie von der neuemporwachsenden Denkweise in ihrem ganzen Werthe und Umfange gewürdigt und gepflegt wurde. In den harten Kämpfen, durch welche die Menschheit ihren Fortschritt gewinnen soll, geht immer von dem, was schon gewonnen schien, vieles verloren oder tritt wenigstens auf eine Zeit lang

zurück, um später desto fester zu wurzeln; nicht so leicht erholen sich die Kräfte von dem Streite der Parteiungen, welche, je größer der Gegenstand ist, um so tiefere Leidenschaften nähren und der trüben Gährung der Übergangszeiten folgen regelmäßig Ermattung und nur eine gemischte Freude des Sieges. Anders werden wir es nicht erwarten dürfen bei der größten Epoche, welche die Menschheit erlebt hat. Als nun das Christenthum gesiegt hatte erst über die alten Völker, dann über die neuen, welche auch ihrer Seits die alten besiegt hatten, wie viele Blüthen der alten Bildung waren darüber zertreten worden! Auch die Philosophie hatte die Verluste theilen müssen, welche das allgemeine menschliche Leben getroffen hatten; denn die christliche Philosophie, welche sich gegen die alte erhoben hatte, das wollen wir nicht leugnen, daß sie doch nur eine einseitige Richtung genommen hatte, und in den Kämpfen der letzten Zeit war sie zum Theil verwildert, zum Theil vergessen worden. Es geht der Menschheit in den Perioden ihrer Entwicklung, wie den einzelnen Menschen. Einen langen Proceß hat der durchzumachen, welcher in eine neue Periode seines Lebens eingeschritten alles, was er früher gewonnen hatte, nun seinen neuen Bestrebungen anpassen soll, besonders wenn er durch die neue Richtung seiner Thätigkeit eine Zeit lang sollte abgelenkt worden sein von seinen frühern Beschäftigungen. In diesem Falle hat er nicht allein die Erzeugnisse seiner alten Zeit in den Sinn der neuen umzubilden und gleichsam zu übersetzen, sondern auch die Mühe und zuweilen den Ekel zu überwinden, welche die Fortsetzung einer lange unterbrochenen Arbeit zu erregen pflegt, indem man

den fallen gelassenen Faden wieder aufnehmen soll und doch die Stimmung nicht wieder gewinnen kann, in welcher sie den Eifer beseelte, noch weniger aber die Zwecke, in welchen sie zuerst gedacht wurde. Wenn wir uns gewissenhaft prüfen, werden wir schwerlich zu behaupten wagen, daß jetzt unsere neuere Philosophie schon alle die Fäden wieder aufgefunden und weiter auszuspinnen gewußt habe, welche die alte Philosophie fallen gelassen hatte. Mit Mühe arbeiten wir uns in ihr Verständniß hinein. So wie überhaupt vieles von der alterthümlichen Bildung verloren gegangen und noch nicht wieder aufgefunden ist — man denke nur an die vollendeten Formen ihrer Kunst —, so müssen wir auch von ihrer Philosophie sagen, deren Verständniß im vollen Sinne des Wortes wir nur haben könnten, wenn wir das alterthümliche Leben völlig zu durchdringen vermöchten. Wir dürfen dies uns gestehen, wenn wir auch von der Überzeugung ausgehen, daß unsere christliche Philosophie im Ganzen einen höhern Standpunkt gewonnen hat, als der war, welchen die alte Philosophie erreichen konnte; denn wir sind auch davon überzeugt, daß die christliche Philosophie noch nicht ihr Ende erreicht hat, ja wir halten das Ziel, welches sie verfolgt, für viel zu groß, um annehmen zu dürfen, daß wir ihm schon sehr nahe gekommen sein sollten.

Bei den Gründen, welche wir für unsere Annahme einer christlichen Philosophie hier geltend gemacht haben, hat natürlich der Verlauf dieser Philosophie nur ganz im Allgemeinen und äußerlich berührt werden können; denn das Einzelne desselben werden wir erst in unserer Geschichte kennen lernen. Das Gewicht unserer Gründe be-

ruht daher auch wesentlich auf einer allgemeinen Ansicht von der neuern Geschichte, und prüfen wir diese, so können wir uns nicht verleugnen, daß sie von einem nur beschränkten Standpunkte ausgeht. Wir betrachten das Christenthum als den Mittelpunkt der Geschichte überhaupt und als den belebenden Geist, welcher seit der Erscheinung Christi die wichtigsten Begebenheiten herbeigeführt hat. Sähen wir nun hierbei auf den Umfang, in welchem es sich bisher geltend gemacht hat, so würde uns diese Ansicht als eine Thorheit erscheinen müssen; denn nur im kleinsten Theile der Menschheit hat es bleibende und sichere Wurzel gefaßt und auch in diesem Theile hat es nicht alle Seiten des menschlichen Lebens gleichmäßig ergriffen. Aber wollen wir die Bedeutung der Geschichte erkennen, so dürfen wir nicht vom äußern Umfange, von der sinnlichen Größe der Erscheinungen uns blenden lassen, sondern wir haben das Wichtigste aus dem weniger Wichtigen, das Wesentliche aus dem Zufälligen herauszuschauen. Da können wir nun nicht davon abkommen bei den Völkern, welche Europa bewohnen, die Entscheidungen der bisherigen Geschichte zu suchen. Wir gehören selbst diesen Völkern an und können uns von ihrem Standpunkte nicht lossagen; es möchte aber wohl jemand den Zweifel hegen, ob wir nicht in dieser unserer Ansicht von unserem beschränkten Sinne, von unserer Parteilichkeit für uns selbst verführt würden. Einem solchen Zweifel, weil er über den nothwendigen Standpunkt unseres Denkens hinausgeht, läßt sich wenig entgegensetzen; es ist aber auch nicht nöthig viel gegen ihn zu sagen, weil er mit einem rechten Ernst gar nicht gehegt werden kann. Am besten wider-

legt man ihn aus ihm selbst. Gewiß, daß wir ihn fassen können, auch nur auf einen Augenblick, das beweist uns eine Freiheit des Geistes, welche über das Maß anderer Völker hinausgeht, wenn diese in der Beschränktheit ihres Sinnes nicht den leisesten Zweifel daran hegen, daß in ihnen das vollkommenste Leben und der Kern der Menschheit sei. Unser Zweifel rührt nur daher, daß wir einen Überblick über die Geschichte haben, welcher es uns möglich macht in die Sinnesweise anderer Völker uns zu versetzen und uns selbst wieder von dieser aus zu betrachten, daß wir einen weltgeschichtlichen Geist haben, und dieser weltgeschichtliche Geist setzt auch bei den Völkern, welche ihn ausgebildet haben, eine weltgeschichtliche Bedeutsamkeit voraus. Wem diese Betrachtungen nicht genügen sollten, der mag die Werke der Europäischen Völkerschaften mit dem, was andere Völker geleistet haben, in Vergleich stellen. Wird er dabei wohl etwas finden, was er der Macht des Willens und des Geistes gleich setzen könnte, mit welcher von Europa aus ganze Welttheile in den Verkehr gezogen, fast jeder Winkel der Erde erforscht worden, und nun alle Meere und alle Küsten bevölkert und beherscht werden? Wir wollen nicht viel Rühmens von dem machen, was jeder kennt. Genug diese Völker, welche durch ein enges Band gemeinschaftlicher Bildung sich vereinigt fühlen, haben nun seit langer Zeit die Geschichte geleitet, welche wir in einem lebendigen Fortschreiten erblicken oder von welcher wir ein lebendiges Fortschreiten kennen. Auf sie müssen wir vorherschend unser Augenmerk richten, wenn wir die Bedeutung der Geschichte begreifen wollen. Und diese Völker sind

christliche Völker, ihre Staaten sind christliche Staaten. So nennen sie sich selbst. Sollten sie so wenig sich kennen, daß sie hierin sich selbst täuschen könnten? Ein Blick auf ihre Geschichte und sogar auf das, was ihr vorausgegangen ist um ihre Grundlage zu legen, kann uns vom Gegentheil überzeugen. In der That seit Christi Geburt sind die wesentlichen Abschnitte und Wendepunkte der Geschichte von der christlichen Religion ausgegangen oder haben mit ihr wenigstens in der nächsten Beziehung gestanden. Der Übergang der alten Völker zur christlichen Religion, so genau zusammenhängend mit der Auflösung ihrer Einheit, mit der Übertragung ihres Reiches von Rom nach Constantinopel, die geistige und sittliche Bildung der neuern Völker, die Verschmelzung des Germanischen mit dem Romanischen, beide durch das Christenthum vermittelt, das Steigen und der Fall der hierarchischen Macht und die Kreuzzüge im Mittelalter, das Zerfallen der Kirche in Parteiungen und die kirchliche Reformation mit den aus ihr folgenden Bewegungen, von allen diesen Dingen kann es niemanden verborgen sein, wie sie das Leben der Europäischen Völker in seinen tiefsten Gründen bewegt und mit der christlichen Religion, wie rein oder unrein sie darin sich darstellen mochte, in den nächsten Beziehungen gestanden haben. Von den neuesten Dingen wollen wir nicht sprechen; was vor funfzig Jahren geschehen ist, möchte wohl noch niemand in seinen weltgeschichtlichen Beweggründen und Folgen zu beurtheilen im Stande sein. Aber gewiß man müßte nur dem Neuesten seinen Blick und seine Hoffnungen zugewendet haben, wenn man nicht erkennen wollte, daß die Reihe von

Eine Geschichte der Gegenwart zu schreiben, haben Viele für unmöglich gehalten und wenn dagegen auch Andere auf das Beispiel der Alten verwiesen haben, welche in der Lösung dieser Aufgabe die höchste Meisterschaft bewiesen, so darf man ihnen doch mit Recht entgegnen, daß bei den Alten weder die Dinge so geheim, noch die Anforderungen an die Geschichte so groß waren, als bei uns. Nur das letztere betrifft uns hier; das erstere gilt nur die politische Geschichte; in der Geschichte der Philosophie aber müssen wir noch dringender, als in jeder andern die Forderung aufstellen, daß die Bedeutung der Thatsachen enthüllt werde; denn wie soll man eine Geschichte von Thatsachen geben, welche nur dadurch Antheil erregen können, daß sie in das Verständniß der Dinge einführen, ohne selbst das Verständniß derselben zu eröffnen? Daher ist es denn auch wohl geschehen, daß die Alten in ihrer Weise die Geschichte zu schreiben, so viel wir wissen, niemals etwas Bedeutendes geleistet haben in der Geschichte der Philosophie oder auch anderer geistigen Entwicklungen, welche in einem ähnlichen Falle sind. Wenn wir nun aber jene Forderung nicht abweisen können, so müssen wir auch gestehn, daß es unmöglich ist sie für die Geschichte der Gegenwart zu befriedigen. Denn in ihre Bewegungen verflochten können wir uns kein unparteiisches Urtheil über sie zutrauen und selbst, sollten wir es uns zutrauen dürfen, so würden wir doch nicht im Stande sein es in geschichtlicher Weise zu bewahrheiten. Über die Vergangenheit giebt es eine Entscheidung der Zeit; Irrthümer und einseitige Richtungen in der Wissenschaft können wohl eine Zeit lang weiter

getrieben werden; aber bald schwindet das Interesse für sie oder die Verblendung läßt sich nicht mehr halten, weil die Unmöglichkeit vorliegt ihnen eine wissenschaftliche Fortbildung zu geben. Vieles in unserm Philosophiren beruht auf Versuchen diesen oder jenen Weg der Forschung zu verfolgen; über die Versuche aber entscheidet der Erfolg; er sondert Wahres vom Falschen. Dies ist die Kritik, welche die Geschichte übt. Aber für die Geschichte der Gegenwart giebt es eine solche noch nicht; da liegen die Versuche noch ungesondert neben einander, gelungene und misrathene, und eine blendende Vermuthung erscheint oft im Glanze eines augenblicklichen Erfolgs; auch was bedeutsam ist für die Zukunft und was keinen dauerhaften Einfluß gewinnen wird, alles das liegt noch ohne Unterscheidung das Eine neben dem Andern. Will man es sondern und gleichsam Licht und Schatten unter ihnen vertheilen, so bedarf es dazu einer andern Kritik als der geschichtlichen. Zwar durch die geschickte Zusammenstellung dessen, was in einzelnen Systemen in gutem Zusammenhange steht oder sich widerspricht, kann man schon eine geschichtliche Kritik über Dinge üben, welche noch der gegenwärtigen Bewegung angehören, aber daraus ergiebt sich doch nur ein Urtheil über Einzelnes, nicht über das Ganze, nicht das Urtheil, welches der Geschichtschreiber suchen muß, um das Verhältniß der Systeme zu einander, den Fortschritt und Rückschritt in ihnen beurtheilen zu können. Ein solches Urtheil zu gewinnen über die neuesten Erzeugnisse der Philosophie von dem Augenblicke an, wo die Bewegungen unserer Zeit beginnen, ist auf dem rein geschichtlichen Wege nicht möglich, und es verliert sich

daher die Geschichte der Philosophie zuletzt in eine Kenntniß und Beurtheilung der gegenwärtigen philosophischen Bestrebungen, deren Durchführung nur als ein Mittleres zwischen Geschichte und philosophischer Kritik angesehen werden kann. Daher werden wir es auch nicht gerathen finden eine Geschichte der neuesten Philosophie zu schreiben, sondern da die Grenze unserer Geschichte setzen, wo die neueste Entwicklung der Philosophie beginnt, deren Parteiungen noch jetzt in ihrer Reibung und in ihrer Reinigung unter einander begriffen sind.

Dennoch kann es nicht ausbleiben, daß auch die neueste Entwicklung der Philosophie in unserer Geschichte zur Sprache kommt, nur nicht unmittelbar; die gegenwärtigen Bewegungen der Philosophie sind selbst als Erfolge der frühern Entwicklungen der Philosophie anzusehn, aus denen wir unser Urtheil in der Weise der Geschichte entnehmen wollen. Wir können natürlich keinen andern Standpunkt für die Ausführung unserer Geschichte finden, als mitten in unserer Zeit. Dabei ist es nun freilich bedenklich, daß dieser Boden selbst nicht der festeste ist, sondern, wie es in der Philosophie zu sein pflegt, sehr verschiedene Meinungen sowohl überhaupt, als auch im Besondern über die Geschichte der frühern Philosophie noch gegenwärtig ihn erschüttern. Jedoch da wir eben nicht anders können, wird unsere Sorge darauf sich beschränken müssen in unserer Gegenwart einen Standpunkt zu nehmen, welcher auf der einen Seite die Fortschritte unserer Zeit zu würdigen weiß und auf der andern Seite der Vergangenheit Gerechtigkeit widerfahren läßt. Dies ist nicht eben leicht zu erreichen. Denn wir können es uns nicht verleugnen,

daß unsere Bildung in scharfen Gegensätzen sich entwickelt hat; in einem leidenschaftlichen Streite gegen das Frühere hat man dabei die Abneigung selten zu überwinden gewußt, welche nicht im Stande ist in den unverfälschten Sinn desselben einzugehn; man hat gewöhnlich vorgezogen es kurzweg zu verdammen, anstatt es sorgfältig nach seinen schwachen und starken Seiten zu prüfen, und so ist es regelmäßig erst spätern Zeiten möglich gewesen mit der Vergangenheit in einem billigen Urtheile sich wieder zu befreunden. So ist man lange Zeit — und die Nachklänge dieser Zeit hören wir noch jetzt zuweilen — geneigt gewesen alle Erzeugnisse des Mittelalters als eine tiefe Barbarei zu betrachten, in Wahrheit, weil man sie nicht kannte. Jetzt haben wir nun freilich im Allgemeinen das Mittelalter und namentlich die scholastische Philosophie in einem mildern Lichte zu betrachten angefangen, als es den Zeiten gelingen wollte, welche diese Philosophie aus unsern Schulen zu entfernen trachteten, ja es haben sich sogar Stimmen vernehmen lassen, welche dem Mittelalter eine besondere Liebe zu erkennen gaben; aber es fehlt viel, daß dies immer hervorgegangen wäre aus einer genauern Kenntniß jener Zeit, vielmehr hat es oftmals den Anschein, als wäre es nur das Ergebniß einer neuen Abneigung, einer neuen Parteisucht. Die Änderung des Urtheils hat sich zugleich mit einem neuen Umschwung unserer Philosophie ergeben, welcher besonders unter uns Deutschen nach Kant's Vorgang eingetreten ist. Daß aber dieser Umschwung nun ein leidenschaftloses Urtheil über die frühere Philosophie eingeleitet haben sollte, das müssen wir bezweifeln, wenn wir hören, mit welcher Hitze der

Dogmatismus und noch neuerdings die ganze empirische und sensualistische Richtung der Engländer und Franzosen verdammt worden ist. Wir werden nun freilich wohl unsern Standpunkt nur in diesem Umschwunge der neuern Philosophie nehmen können; aber seinen geschichtlichen Urtheilen zu trauen muß uns doch bedenklich erscheinen.

Um so willkommner muß es uns sein, daß eine Übersicht über die äußern Verhältnisse, unter welchen die christliche Philosophie sich entwickelt hat, die wichtigsten Haltpunkte für die Eintheilung unseres Stoffes ohne alle Widerrede abgiebt. Sieht man nicht auf die genauern Zeitbestimmungen, auf welche es in der Geschichte der Philosophie nur in seltenen Fällen ankommt, so ergiebt sich ohne Schwierigkeit in der Geschichte nach Christi Geburt zuerst ein Zeitraum, in welchem das Römische Reich noch die Herrschaft führt, alsdann sondern sich davon die Zeiten des Mittelalters ab, in welchen die neuern Staaten sich bilden, und zuletzt haben wir noch die neuern Zeiten übrig. Will man von diesen noch die Geschichte der neuesten Zeit unterscheiden, so geschieht dies nur deswegen, so weit wir mit Sicherheit sprechen können, weil es für die neueste Zeit überhaupt keine wahre Geschichte giebt. In derselben Weise wird man auch die Geschichte der christlichen Philosophie abzutheilen haben. Schon unter den alten Völkern fing sie an sich auszubilden und erhielt sich auch auf diesen Grundlagen noch eine Zeit lang, nachdem bereits das westliche Römische Reich gefallen war und die neuern Europäischen Völker die Hauptstelle in den Bewegungen der Geschichte einzunehmen angefangen hatten. Wir werden diesen Abschnitt unserer Geschichte die

Philosophie unter den Kirchenvätern nennen, von ihrem Haupttheile nemlich, denn nicht alle die Philosophen, welche diesem Zeitraume angehören, können Väter der Kirche genannt werden. Es ist von besonderer Wichtigkeit für die ganze Entwicklung der neuern Philosophie, daß in diesem Zeitraume das Christenthum auch bei den Römisch Gebildeten eine selbständige Philosophie hervortrieb, was die Mittheilung der Griechischen Bildung nicht vermocht hatte, denn diese hatte jene in ihrem philosophischen Denken fast nur in einer sklavischen Abhängigkeit erhalten. Dadurch wurde die Übertragung der Philosophie aus dem ersten Zeitabschnitte unserer Geschichte in den zweiten sehr erleichtert. Denn in diesem hat die Philosophie ihren Hauptsitz bei den christlichen Völkern, welche durch die Vermischung der Römischen Bevölkerung mit den Deutschen Eroberern im Süden und Westen Europa's gebildet wurden. Hier herschte die lateinische Sprache als wissenschaftliches Bildungsmittel und alle Wissenschaft schloß sich an die kirchliche Gelehrsamkeit an; mit der Philosophie der Kirchenväter hängt daher auch diese Philosophie, welche wir mit dem Namen der scholastischen zu bezeichnen pflegen, auf das genaueste zusammen. Außer der Philosophie der Kirchenväter hat sie allerdings noch eine andere Wurzel, nemlich in der Philosophie des Aristoteles, welche sie zum Theil durch die Vermittelung der Araber kennen lernte; weswegen wir auch einiges über die Arabische Philosophie bei der Betrachtung dieses Abschnittes unserer Geschichte werden einschalten müssen; allein wenn Aristoteles mehr auf die Außenwerke des Scholasticismus einwirkte, so stehen dagegen die Scholastiker den Kirchenvä-

tern im Innersten ihrer Denkweise bei Weitem näher. Der dritte Abschnitt der Geschichte der christlichen Philosophie beginnt nun von der Zeit an, welche man mit dem Namen der Wiederherstellung der Wissenschaften bezeichnet. Schon dieser Name beurkundet einen entschiedenen Kampf, welcher sich zu dieser Zeit gegen die scholastische Philosophie erhoben hatte; er beweist, wie man sie in dem Lichte betrachtete, als hätte sie gar keine Wissenschaft gewährt, sondern wäre nur ein leeres Spiel mit müssigen Fragen, unnützen Spitzfindigkeiten und nichts sagenden Formeln gewesen. Es läßt sich nun freilich erwarten, daß dieser Kampf nicht mit demselben parteiischen Eifer werde durchgeführt worden sein, mit welchem ihn die Männer der ersten Gegenwirkung begannen; aber der Antrieb, welchen sie gegeben hatten, erhielt sich doch lange Zeit und fand auch fortwährende Nahrung in dem zähen Widerstande der scholastischen Lehrweise, welche sich einmal in den Schulen festgesetzt hatte und mit den festen Einrichtungen derselben so innig verwachsen war, daß sie in manchen Gegenden noch bis jetzt sich zu erhalten gewußt hat. So sind wir herabgekommen bis auf die Entwicklung der neuern Deutschen Philosophie, in welcher wir den Anfang eines vierten Abschnitts unserer Geschichte ahnen können. Aber von diesem Abschnitte haben wir auch schon bevorwortet, daß wir eine rein geschichtliche Beurtheilung desselben für ein voreiliges Unternehmen ansehen müßten.

Diese Übersicht über die Geschichte giebt nun zwar die Abschnitte an, welche wir nicht vernachlässigen dürfen, das Verhältniß dieser Abschnitte zu einander, wie es in

ihrem verschiedenen Charakter gegründet ist, drückt sie aber doch nicht aus. Nun werden wir es freilich wohl aufgeben müssen das Wesen der einzelnen Theile unserer Geschichte gründlich zu durchschauen, ehe wir in das Einzelne ihrer Geschichte eingegangen sind, aber schon aus den äußern Verhältnissen, unter welchen wir sie finden, wird sich doch Einiges für ihre nähere Bezeichnung gewinnen lassen und dies hier vorauszuschicken wird um so zweckmäßiger sein, je mehr wir dadurch für einen sichern Standpunkt in ihrer Beurtheilung abnehmen können.

Wenn wir die Verhältnisse betrachten, unter welchen die christliche Philosophie sich zuerst entwickelte, so werden wir nicht anstehen können ihr vorauszusagen, daß sie nur eine einseitige Richtung nehmen konnte. Auf die Entwicklung der Philosophie hat der Charakter der Völker, unter welchen sie auftrat, und die Bildungsstufe, auf welcher diese Völker standen, immer einen entschiedenen Einfluß ausgeübt. Die Völker aber, unter welchen die christliche Philosophie sich zuerst entwickelte, Griechisch und Römisch gebildete, hatten zu der Zeit, als die Kirchenväter in christlicher Gesinnung eine christliche Lehre zu gestalten anfingen, schon lange die Blüthe ihres Lebens überschritten. Wie wir schon früher bemerkt haben, eine Entwicklung der Wissenschaft, welche in die ganze Mannigfaltigkeit des Lebens einzugehen gewußt hätte, ließ sich von ihnen nicht mehr erwarten. Auf eine Erfrischung des Lebens dieser Völker durch das Christenthum war auch durchaus nicht zu rechnen, da vielmehr nicht mit Unrecht über das Christenthum geklagt werden durfte, daß es die Wurzeln der alten Volksthümlichkeit angriff und dagegen ein

neues Leben in Anregung brachte, welches von Griechen und Römern und allen den in der Weise dieser Völker Gebildeten nur nach Entsagung ihrer Volksthümlichkeit, ja anfangs sogar ihres politischen Lebens ergriffen werden konnte. Das Leben der alten Völker wurzelte in der Vergangenheit, welche ihre Blüthe und ihren Ruhm gesehen hatte; das Christenthum dagegen verachtete jene Vergangenheit und wies auf die Zukunft hin. Bei diesen alten Völkern konnte es nur, nicht allein mit Demüthigung ihres Stolzes, sondern auch mit Herabsetzung ihres Ruhmes, mit Verdammung ihres frühern Lebens beginnen. Auf eine Zukunft hinweisend, welche als sehr fern erscheinen mußte, obgleich man sie anfangs sich näher zu denken geneigt sein mochte, als sie war, ja hinweisend auf das ewige Leben mußte das Christenthum anfangs den Blick von den zeitlichen Gütern um so mehr abwenden, je mehr sie von seinen Feinden verwaltet wurden, und damit war denn auch natürlich verbunden, daß die Wissenschaft des Zeitlichen und Weltlichen von den Christen gering geachtet wurde. Die nächste Aufgabe des Christenthums in wissenschaftlicher Richtung war es zugleich mit der Änderung der religiösen Gesinnung die Begriffe umzuwandeln, welche es über Gott und seine Verhältnisse zum Menschen verbreitet fand, und eine Lehre auszubilden, welche den Hoffnungen des religiösen Menschen entsprach. Diese Lehre mußte ganz in der theologischen Richtung des Geistes liegen. Hierin ist die patristische Philosophie einseitig befangen. Sie wendet sich den überschwenglichen Dingen zu, von welchen wir das anschaulich vorliegende Leben als abhängig uns denken müssen; sie wird dadurch dem

Leben zwar nicht völlig entfremdet, denn der Geist des Christenthums, auf den Willen mächtig einwirkend, verbot es der Beschauung allein sich hinzugeben; aber sie findet sich doch mehr in der Stimmung das irdische Leben zu dulden, als rüstig in dasselbe einzugreifen. Hierdurch ist nun der Charakter der patristischen Philosophie durchaus bestimmt. Sie selbst konnte eine nur einigermaßen sicher gegliederte Wissenschaft der weltlichen Dinge nicht finden; von der Philosophie der Griechen und Römer, wie sie damals war, wurde sie ihr auch nicht geboten. Wie wenig haben diese Zeiten für die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften geleistet. Dahin war es schon früher gekommen, ehe noch das Christenthum war oder einen bemerkbaren Einfluß auf die wissenschaftliche Ausbildung ausübte. Einer richtigen Ansicht von der Natur setzte sich der Wunderglaube entgegen, der Glaube an magische Künste, welcher allgemein verbreitet war und von den Christen nur anders gedeutet wurde, als von den Heiden, welchem aber auch die patristische Philosophie sich nicht entziehen konnte, weil sie gewohnt war alle Erscheinungen, ohne sie in ihre Bestandtheile aufzulösen und in ihrem Zusammenhange mit nähern und entferntern Ursachen zu betrachten, unmittelbar auf Gott oder auf seinen Widersacher zurückzuführen. Wenn nun auf diese Weise keine gesunde Physik gedeihen konnte, so war es auch wenig besser um die Ethik bestellt, in welcher zwar die philosophirenden Christen den überschwenglichen Begriff des höchsten Gutes reiner und fester im Auge behalten und dabei auch das sittliche Verhalten der einzelnen Menschen in manchen Punkten besser und reiner bestimmen konnten, als es den alten Philosophen

möglich gewesen war, in welcher aber auch fast alles zurücktrat, was auf das weltliche Leben sich bezieht. Vor allen Dingen mußte die religiöse Gesinnung den ersten Christen als das Wichtigste erscheinen, in welcher der Mensch dem Willen Gottes sich ergiebt, wie dieselbe aber zur Bildung der menschlichen Gesellschaft, zur Einrichtung der Kirche und des Staats wirksam sich erweise, das sollten erst spätere Zeiten enthüllen. Jetzt waren die Bande der sittlichen Gesellschaft zu sehr aufgelöst oder erschlafft und zu wenig in christlichem Sinn geordnet, als daß die Kirchenväter die Anschauung über solche Dinge hätten gewinnen können, ohne welche ein fruchtbares Philosophiren nicht gelingen will. So blieben ihnen denn nur die logischen Untersuchungen übrig, welche aber auch hauptsächlich nur in der Richtung auf die transcendentalen Begriffe sich bewegen konnten, weil die Untersuchungen über die weltlichen Erscheinungen durch die Schwäche der ethischen und physischen Forschungen verdunkelt werden mußten. Hiernach ist es nicht anders zu erwarten, als daß die patristische Philosophie in einer entschiedenen Einseitigkeit den theologischen Fragen zugewendet sich zeigen werde.

Etwas Ähnliches müssen wir uns von der scholastischen Philosophie voraussagen. Daß die Bewegung der Geschichte von den alten zu den neuen Völkern überging, muß uns als etwas Nothwendiges erscheinen; weil die alten Völker nur in solchen Erinnerungen ihre Einheit finden und bewahren konnten, welche der christlichen Gesinnung fern lagen, ja zuwider waren. Wenn nun das Christenthum ein neues Leben in die Menschheit bringen

sollte, so mußte es auch einen neuen Boden bei andern Völkern finden, welche von alten Erinnerungen weniger abhängig in der Gründung und Ausbildung christlicher Staaten einen Spielraum ihrer Kräfte finden konnten. Indem aber diese neuen Völker ihre Religion von den alten Völkern erhielten, ging auch die Philosophie auf sie über, welche die Kirchenväter ausgebildet hatten, und es beruht daher die scholastische Philosophie durchaus auf der patristischen. Anfangs herschte in ihr fast nur das Bestreben diese sich anzueignen, nachher sie weiter auszubilden. Alle ihre Aufgaben hat sie mit dieser gemein. Zwar hat auch die Philosophie des Aristoteles und der Araber, wie früher erwähnt, wenigstens in ihren spätern Zeiten, einen nicht unbedeutenden Einfluß auf sie ausgeübt; aber dieser ist doch keinesweges so groß, daß er der Einwirkung der Kirchenväter und der von ihr ausgebildeten Kirchenlehre irgend gleichkommen oder den Charakter der scholastischen Philosophie wesentlich abändern sollte. In der ganzen Zeit des Mittelalters hängt die wissenschaftliche Überlieferung von der christlichen Kirche ab, und es muß daher auch während dieser ganzen Zeit die Philosophie einen einseitig theologischen Charakter behaupten.

In dieser Rücksicht würden wir nun die scholastische Philosophie nur als eine Fortsetzung der patristischen ansehn können und beide in einen Abschnitt unserer Geschichte zusammenfassen müssen, wenn nicht dennoch schon die äußerlichen Verhältnisse beider Perioden, überdies aber auch ihr innerlicher Charakter sie von einander absonderten. Durch einen ziemlich breiten Zeitraum sind sie von einander getrennt, in welchem für die Fortbildung der Philo-

sophie nichts Bemerkenswerthes geschah; unter sehr verschiedenen Umgebungen, bei andern Völkern, bei einer andern Gestaltung des Staats und der Kirche, andern Sitten und Einrichtungen des Lebens gegenüber entwickelten sich beide; sie werden also auch ihrer Gleichartigkeit unbeschadet eine jede einen verschiedenen Charakter an sich tragen müssen. Dieser läßt im Allgemeinen in voraus einigermaßen sich bestimmen. Die Aufgabe der patristischen Philosophie war es unstreitig in den Lehren, welche sie aus wissenschaftlichen Grundsätzen entwickelte, die christliche Gesinnung im Gegensatz gegen heidnische Vorurtheile geltend zu machen und allmälig alle die Lehrsätze zu entfernen, welche aus diesen Vorurtheilen sich herschrieben, um an ihre Stelle die Wahrheit der christlichen Lehre zu setzen. Sie mußte sich daher im Streite gegen die alte Philosophie ausbilden und eine polemische Form annehmen. Daß dieser Streit durch mehrere Jahrhunderte sich fortsetzte, ist nicht zu verwundern, da es, wie früher bemerkt, der christlichen Lehre nicht leicht war sich zu behaupten und eine wissenschaftliche Gestalt zu gewinnen gegen die Philosophie, welche durch alle Gebiete des Denkens hindurch ihre Wurzeln getrieben hatte. Es war dabei natürlich, daß man anfangs versuchte manche Formen der alten Philosophie zur Ausbildung der christlichen Lehrweise zu benutzen, von welchen bei reiferer Einsicht sich ergab, daß sie in solcher Weise mit der christlichen Lehre nicht bestehn konnten, und die nothwendige Folge hiervon war, daß auch in der Mitte der christlichen Lehre selbst der Streit seine Stelle fand. Dagegen eine systematische Darstellung der Philosophie konnte unter diesen Umständen

nicht gedeihen, um so weniger, als auch, wie früher gesagt, überhaupt zu dieser Zeit von den alten Völkern die erzeugende Kraft in den Wissenschaften gewichen war. Daher werden wir den Charakter der patristischen Philosophie überhaupt so bestimmen müssen, daß in ihr bei einem völligen Übergewichte der theologischen Richtung doch keine zusammenhängende Darstellung der Lehre gelingen wollte, sondern die Entwicklung der Gedanken vorherschend polemisch blieb. Anders mußte die christliche Philosophie bei den neuern Völkern sich gestalten. Wenn auch das Christenthum anfangs bei diesen ebenfalls im Kampf gegen das Heidenthum sich Bahn zu brechen hatte, so lagen doch die Zeiten, in welchen dies geschah, schon in einer fast vergessenen Vergangenheit, als die scholastische Philosophie sich zu bilden begann. Der Kampf war auch anderer Art, als bei den alten Völkern. Denn das Heidenthum der neuern Völker hatte keine wissenschaftliche Bildung aus sich herausgetrieben, so daß mit diesen ein Streit zu beginnen und durchzuführen gewesen wäre. Dagegen war hier die Aufgabe des Christenthums den ungezügelten Freiheitssinn und die rohen und gewaltsamen Sitten, welche unter fortwährenden innern und äußern Kriegen verwildert waren, zur Ordnung und Mäßigung zu gewöhnen oder wenigstens ihnen ein Gegengewicht zu geben durch Verweisung auf eine höhere Ordnung der Dinge. Dies konnte nun freilich nicht geschehen durch wissenschaftlichen Unterricht, dem zu horchen weder Neigung noch Bedürfniß vorhanden war, sondern nur durch Gesetz und Strafe, durch feste Einrichtungen einer Kirchengewalt und durch die daran sich anschließende Strenge der Zucht. Die

Hierarchie, welche im Mittelalter allmälig emporwuchs, hatte unstreitig dies Bedürfniß zu ihrer Grundlage. Ihr aber schloß sich natürlich eine Kirchenlehre an, welche nicht sowohl aus dem geistigen Leben der neuern Völker, als aus den nothwendigen Voraussetzungen der Hierarchie hervorging. Durch Lehre mußte sie ihr Ansehn befestigen; ihre Lehrer mußte sie sich selbst bilden. Es ist allerdings ein Zeichen der geistigen Fähigkeiten, welche bei den neuern Völkern sich vorfanden, daß man bei der alten Überlieferung der christlichen Lehre nicht stehen blieb, sondern die philosophischen Keime, welche die Kirchenväter gepflegt hatten, weiter zu entwickeln strebte; allein dies Bestreben äußerte sich doch fast allein im Clerus, der in einer scharfen Absonderung vom Laienstande dem volksthümlichen Leben weniger sich anschloß, als der allgemeinen, über alle christliche Völker verbreiteten kirchlichen Bildung. Alles in dieser Philosophie mußte sich nun um den Mittelpunkt der kirchlichen Gewalt und ihres geistlichen Ansehns versammeln, und es war daher die Hauptaufgabe dieser Zeiten in der Philosophie das in einen systematischen Zusammenhang zu bringen, was die Kirchenväter nur in polemischer Gestalt hervorgebracht hatten. Natürlich war damit auch eine weitere Ausbildung der Lehre verbunden; doch kann diese als abhängig davon betrachtet werden, daß die alte Überlieferung in ihrem Zusammenhange begriffen oder dargestellt werden sollte. Der Inhalt der Lehre ist also bei den Kirchenvätern und Scholastikern ziemlich derselbe, und wenn wir allein auf ihn zu sehen hätten, müßten wir die beiden ersten Abschnitte unserer Geschichte in einen zusammenziehn; aber

die Form ist bei beiden verschieden, bei jenen überwiegend polemisch, bei diesen überwiegend systematisch; daher müssen wir beide trennen und als zwei charakteristisch verschiedene Abschnitte betrachten, welche allerdings von einem höhern Gesichtspunkte aus auch als einer größern Periode der philosophischen Entwicklung angehörig angesehn werden können.

Wie sehr wir nun aber auch davon durchdrungen sein mögen, daß durch die christliche Religion eine neue heilbringende Bewegung in der Philosophie hervorgerufen worden sei, so können wir dieselbe doch nicht als vollendet ansehn mit einer Philosophie, welche vorherschend und einseitig den theologischen Untersuchungen sich zuwendete; sondern die Philosophie, welche dem Christenthum genügen soll, muß eben so sehr das Weltliche, wie das Göttliche ergreifen und durch die Erforschung des erstern das letztere uns begreifen lehren. Die Einseitigkeit daher, in welcher die patristische und die scholastische Philosophie sich bewegt hatten, konnte nicht dauern; sie konnte vielmehr nur so lange genügen, als in der Philosophie das Bedürfniß, welches ihr beiwohnt, das ganze Leben der Völker, unter welchen sie sich entwickelt, zur Sprache zu bringen, nur in untergeordneter Weise sich geregt hatte. Denn sobald dies die Wissenschaft ergriff, war es unmöglich nur auf das sich zu beschränken, was die Theologie zunächst in Anregung brachte; man mußte vielmehr auch darauf ausgehn zu erforschen, was dem Bedürfnisse des täglichen Lebens angehört, die Gegenstände der Natur und die Formen und Gesetze des vernünftigen Lebens, welches mit weltlichen Dingen beschäftigt ist, man mußte jetzt entschie-

dener auf die Untersuchungen der Physik und der Ethik eingehn. In der patristischen und scholastischen Philosophie, in welcher diese Untersuchungen vernachlässigt wurden, haben wir daher bemerken müssen, daß auch die Eigenthümlichkeiten der ältern und neuern Völker nur in untergeordneter Weise sich geltend machten. Dagegen die neue Richtung, welche die Wiederherstellung der Wissenschaften brachte, hat wesentlich die Bedeutung, daß in ihr das Streben herscht die wissenschaftliche Bildung in immer weitern Kreisen vom Clerus, der sie früher allein inne gehabt hatte, über das ganze Volk zu verbreiten und deswegen sie auch in einem volksthümlichen Sinn zu entwickeln. Hierhin führte die Verehrung, das Studium und die Nachahmung der alten Literatur, welche von Anfang an in einem solchen Geiste sich ausgebildet hatte; hierhin auch die Ausbildung der neuern Sprachen zum wissenschaftlichen Gebrauche, zwei Punkte, um welche herum eine ganz neue Gestaltung der Wissenschaften im Interesse des weltlichen Lebens sich lagerte.

Aber es war nun auch zu erwarten, daß die Wissenschaft, nachdem sie diesem neuen Zuge zu folgen begonnen hatte, in ihrer weltlichen Richtung sich übernehmen würde. Dies ist ein allgemeines Gesetz der menschlichen Entwicklung, daß, wenn sie durch irgend ein mächtiges Interesse und unter den Begünstigungen desselben in eine äußerste Richtung getrieben worden ist, und nun beginnt ihre Einseitigkeit gewahr werdend nach der entgegengesetzten Seite sich zu wenden, daß sie alsdann auch nach dieser Seite auszuschweifen beginnt und erst allmälig zu einem gleichmäßigen, von beiden äußersten Enden gleich weit

entfernten Streben zurückkehren kann. Sie geht nicht eine Bahn ohne Umschweife nur immer gerade fort; ihr Gang läßt sich weit richtiger mit den Schwingungen eines Pendels vergleichen, welche nur allmälig zur Ruhe kommen. Daraus haben wir die Erscheinung zu erklären, welche schon früher erwähnt wurde, daß in der Wiederherstellung der Wissenschaften eine solche Umwandlung der geistigen Bestrebungen statt fand, welche in einem völligen Gegensatze gegen die früher eingeschlagenen Richtungen des Scholasticismus diesem bald gar keine Wissenschaftlichkeit zugestehen wollte und eben hierin ihre Einseitigkeit zu erkennen gab. Die Sicherheit, mit welcher bisher die Scholastiker den theologischen Forschungen in der Philosophie sich hingegeben hatten, war jetzt verschwunden. Man sah diese Untersuchungen nur für leere Grübelei an. Wer von den wissenschaftlich Denkenden dem Christenthume noch getreu blieb, der glaubte doch entweder den Weg der Philosophie zur Erforschung der christlichen Lehre verlassen und nur den geschichtlichen Überlieferungen folgen zu müssen, oder folgte von der Kirchenlehre sich abwendend theils leeren theosophischen Träumereien, theils schwärmerischen Deutungen der heidnischen Philosophie, deren wesentlichen Unterschied von der christlichen Lehre nur Wenige zu schätzen wußten. Bei den Philosophen, wie in andern Zweigen der Literatur, wie auch in der schönen Kunst, nahm eine fast abgöttische Verehrung des vorchristlichen Alterthums Überhand, welches man doch nur einseitig verstand; in ihrem Gefolge ging Atheismus oder Verehrung der Natur; als man aber über die Nachahmung des Alterthums sich erheben lernte, da leitete die Erforschung der weltlichen

Erscheinungen den selbständigen Gang der Wissenschaften. In der Philosophie war man gegen die theologischen Forschungen theils gleichgültig, theils feindlich gesinnt. Genug es läßt sich nicht verkennen, daß die Richtung des wissenschaftlichen Geistes, welche seit der Wiederherstellung der Wissenschaften geraume Zeit herschte, vom Theologischen sich abwendete und dagegen mit allem Fleiß die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen sei es der Natur, sei es der Vernunft zu erforschen bemüht war. Wir werden daher die Philosophie, welche in dieser Richtung sich ausbildete, als eine solche zu betrachten haben, welche in einseitig weltlicher Forschung sich bewegte. Daß sie einen solchen Charakter an sich trug, wird man nicht bezweifeln können, wenn man auf ihre Ausgangspunkte sieht, auf die Philosophie, welche gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts vorzüglich in England und in Frankreich herschte. In dem leichtsinnigen Tone, welchen sie gegen alles Heilige erhebt, in dem Atheismus, welchen sie offen predigt, in ihren Zweifeln, ob etwas anderes, als die Erscheinung erkannt werden könne, ja in ihrer Behauptung, daß nichts anderes sei, als das Sinnliche, wird man die vollgültigsten Zeichen davon finden, welcher Natur die Entwicklung der Philosophie gewesen, deren Ausgang auf dies Äußerste geführt hatte.

Man könnte nun freilich, wenn man diese Endergebnisse betrachtet, die Frage aufwerfen, ob eine Richtung der Philosophie von der angegebenen Art noch der christlichen Philosophie zugezählt werden könnte. So hat man auch von einer andern Seite her den Zweifel geäußert, ob überhaupt die zuletzt erwähnte freigeisterische Denkweise

den Namen der Philosophie, welchen sie sich selbst beilegte, zu tragen verdiente. Allein beide Fragen beantworten sich von denselben Grundsätzen aus in derselben Weise. Wer den Entwicklungsgang einer Wissenschaft untersucht, muß sich darauf gefaßt machen, auch auf Irrthümer zu stoßen, welche früher entstehen mußten, ehe die Wahrheit erkannt werden konnte. Dies gilt von der Philosophie noch mehr, als von andern Wissenschaften, weil sie am meisten im Kampfe der Wahrheit mit dem Irthum lebt. Wir werden den philosophischen Gang der Gedanken auch noch in seinen Ausartungen nicht verkennen dürfen. Wenigstens die Methode des Philosophirens, wie unvollkommen es auch sei, wird darin geübt; viele Versuche müssen gemacht werden, ehe einer gelingt. Solche Versuche im philosophischen Denken vermissen wir nun auch in der Denkweise nicht, welche im vorigen Jahrhundert von den Engländern und Franzosen Philosophie genannt wurde. Wir sind nicht minder davon überzeugt, daß sie, wenn auch in verkehrter und unbewußter Weise, der Wahrheit dienend auch der christlichen Wahrheit haben dienen müssen, die ja keine andere ist, als die Wahrheit überhaupt. Das Christenthum hat sich aus vielen Irthümern, aus vielem Aberglauben herausarbeiten müssen; immer von Neuem haben sich Schlacken an dasselbe angesetzt. So konnte es auch nicht ausbleiben, daß gegen diese Ausartungen des reinen Christenthums ein wissenschaftliches Bestreben sich erhob, welches in Verkennung des wahren Christenthums und des mit ihm verbundenen Aberglaubens, indem es diesen bestritt, als jenem feindlich gesinnt angesehn werden, ja sich selbst ansehen konnte.

Es ist nur eine sehr gewöhnliche Steigerung der Parteisucht, wenn die wahren Freunde einer Sache für ihre Feinde gehalten werden. Aber es konnte auch bei einem solchen Streite gegen die Verunreinigung des Christenthums leicht geschehen, daß man das Wahre in ihm über die Mängel seiner Erscheinung verkannte, und alles in eins zusammenfassend seinem ganzen Wesen sich entgegensetzte. Wenn nun so etwas in der einseitig weltlichen Richtung der Philosophie geschehen sein sollte, woran wir nicht zweifeln können, so dürfen wir doch auch darin den Einfluß des Christenthums nicht vermissen. Denn die polemische Haltung einer Lehre bleibt immer abhängig von der Denkweise, gegen welche sie sich erhebt, und je gewaltsamer sie verfährt, um so weniger kann sie verleugnen, daß sie die Kraft dessen empfindet, gegen welches sie leidenschaftlich entbrannt ist. Daher mögen wir zwar bekennen, daß die zweite Periode unserer Geschichte und besonders ihr Ausgang den Einfluß der christlichen Gesinnung auf die Philosophie nicht so offenbar an sich trägt, als die erste; aber sie ist doch nur daraus zu begreifen, daß sie im Gegensatz gegen diese sich entwickelte, weswegen sie auch wenigstens anfangs viel von derselben aufnahm und nur in einzelnen Punkten ihren Streit gegen sie durchführte, erst allmälig aber ihren vollen Gegensatz gegen sie herauskehrte.

Sehen wir nun im Allgemeinen auf den Gang der Entwicklung des christlichen Geistes und besonders der christlichen Philosophie, so leben wir zu sehr der Überzeugung, daß alle Schickungen der Geschichte dem Guten dienen müssen, als daß wir daran zweifeln könnten, daß

die weltliche Richtung der Philosophie und besonders der freigeisterische Leichtsinn des vorigen Jahrhunderts keine Ausnahme von der Regel machen könne. Wir können uns nicht zu der Meinung derer bekennen, welche davon überzeugt sind, daß die christliche Glaubenslehre ein für allemal festgestellt sei durch die Untersuchungen der Kirchenväter, der Scholastiker oder des Jahrhunderts, in welchem die kirchliche Reformation zu neuen Feststellungen der Glaubensartikel führte. Kaum möchte jemand unserer Meinung widersprechen, es sei denn, daß er glaubte, die christliche Lehre wäre nur eine Sache für das ungelehrte Volk, nicht aber für wissenschaftliche Männer, und man könne sich daher begnügen, in ihr eine Reihe leitender Grundsätze zusammenzustellen ohne auf deren Folgerungen einzugehn, in welchen sie nothwendig eine umfassendere Bedeutung gewinnen müssen. So gering denken wir nicht vom Christenthum und seiner Lehre, und deswegen können wir diese auch nicht als etwas für ewige Zeiten Abgemachtes ansehn. Vielmehr wenn es wirklich so war, wie es früher von uns ausgesprochen wurde, daß in der patristischen und scholastischen Philosophie nur eine einseitig theologische Richtung herschte — und schwerlich läßt sich dies bezweifeln —; so müssen wir auch die Richtung der neuern Philosophie seit Wiederherstellung der Wissenschaften, wie einseitig sie auch zuletzt gegen die christliche Theologie sich erklären mochte, als dazu bestimmt ansehn eine nothwendige Ergänzung der frühern Einseitigkeit einzuleiten. Daß diese ihre Bestimmung hinter ihrer eigenen Einseitigkeit sich verborgen hat, ist eine natürliche Folge des hartnäckigen Kampfes, welchen sie mit dem Scholasti=

cismus zu bestehen hatte. Wir finden überhaupt, daß die neuere Philosophie bei Weitem weniger als die alte in der Weise allmälig sich entwickelnder Schulen sich fortgebildet hat; ihre Bewegung wirft sich vorherschend in entschiedene Gegensätze; fast nur der Widerspruch gegen so eben aufgekommene Lehren weckt ihr neue Gedanken. Daher ist ihr Fortgang so schwer zu verstehen. In dieser Weise gestaltet sich nun auch der größte und gewaltigste Widerspruch, den die neuere Zeit gegen den Scholasticismus erhoben hat. Dabei war es nicht möglich die ältere theologische Richtung der Philosophie billig zu beurtheilen und die weltliche Forschung nur dazu zu benutzen die Lücken der theologischen Lehre zu ergänzen; man glaubte alles neu machen zu müssen. So war es nicht minder eine Übertreibung des Widerspruchs gegen die frühere philosophische Lehrweise, als Kant den Dogmatismus der neuern Philosophie mit einem Wurfe verwarf. Mögen wir uns freuen, wenn wir jetzt zu einer billigern Schätzung der Vergangenheit zurückgekehrt und im Stande sind einzusehn, daß die theologische Richtung in der Philosophie nur in Verbindung mit der weltlichen die richtige Einsicht in das Wesen der Dinge uns gewähren kann.

Hierauf blickend können wir nun nicht anders als urtheilen, daß wir bereits in eine dritte Periode der christlichen Philosophie eingeschritten sind, obgleich wir bei unsern früher geäußerten Zweifeln beharren, ob wir in dieser schon so weit vorgerückt sein möchten um sie unparteiisch beurtheilen zu können. Über ihren Charakter, wenn er nur im Gegensatz gegen die frühern Perioden bestimmt werden soll, können wir doch nicht zweifelhaft

sein. Wenn die erste Periode eine einseitig theologische, die andere eine einseitig weltliche Richtung gehabt hatte, so mußte die dritte darauf ausgehn diese entgegengesetzten Richtungen unter einander auszugleichen. Dies ist denn freilich ein so weit aussehendes Geschäft, daß sich kaum hoffen läßt, es werde sogleich mit einem Schlage gelingen. Wir sind von der Verblendung fern, in welche die einseitige Vorliebe für die Gegenwart zu stürzen pflegt; wer nur dieser leben mag, der verkümmert sich die reifliche Überlegung des Vergangenen und die sichere Hoffnung einer fernen und bessern Zukunft. Nicht leicht findet jetzt noch eine ähnliche Meinung Gehör, wie sie im vorigen Jahrhunderte selbstgefällig sich vernehmen ließ, als wäre jetzt das echt philosophische Jahrhundert angebrochen. Aber in unserer Beurtheilung der vergangenen Zeiten können wir uns auch den Standpunkt nicht rauben lassen, von welchem aus die frühere Philosophie beurtheilt werden muß, den Standpunkt unserer eigenen Philosophie, wie sie gegenwärtig ist. Soll nun dieser einigermaßen als genügend angesehn werden, so muß man annehmen, daß er von den Einseitigkeiten früherer Jahrhunderte bis auf einen gewissen Grad sich befreit habe. Doch hiervon ist schon früher gesprochen worden. Für unsern Zweck ist an dieser Stelle nur noch die Frage zu berühren, wo wir den Beginn der dritten Periode zu setzen haben. Frühere Äußerungen haben angedeutet, daß die Entwicklung der deutschen Philosophie, welche mit Kant's Kritik der reinen Vernunft begonnen hat, den Anfang der Bewegungen bezeichne, in welchen wir jetzt noch begriffen sind. Nur noch einige rechtfertigende Worte mögen darüber gesagt

werden. Es sind besonders zwei Punkte, auf welche wir aufmerksam machen wollen. Der eine betrifft den Schluß der nächst vorhergehenden, der andere den Anfang der neuen Periode. Was den ersten anbelangt, so meinen wir, daß nicht leicht eine größere Steigerung des Streites gegen das Christenthum und seinen Einfluß auf die Philosophie erwartet werden kann, als die, welche im vorigen Jahrhundert von den Engländern und Franzosen über das wissenschaftliche Europa sich verbreitete, als es gewöhnlich wurde im Christenthum kaum eine merkwürdige Erscheinung von weltgeschichtlicher Bedeutung gelten zu lassen und den Atheismus und Materialismus in der Physik, den Egoismus und die Genußsucht in der Sittenlehre mit einem fast fanatischen Eifer zu predigen. Es läßt sich hoffen, daß dies die äußerste Spitze der antitheologischen Schwingung gewesen sein werde, welche eben deswegen auch einen neuen Umschwung herbeiführen mußte. War die Entwicklung der christlichen Philosophie von der positiven Religion ausgegangen, so hatte man jetzt alle Stellungen, welche die Philosophie gegen die positive Religion einnehmen kann, wissenschaftlich durchzuführen versucht, von der Gleichgültigkeit gegen die Religion an durch die Behauptung hindurch, daß sie nichts anderes als eine wahrscheinliche Meinung des gesunden Menschenverstandes sei, bis zur Bestreitung derselben in ihren nothwendigsten Voraussetzungen. Vergleichen wir uns mit jenen Zeiten der freigeisterischen Wissenschaft, so mögen wir wohl mit einiger Sicherheit sagen, daß wir jetzt eine andere und hoffentlich gründlichere wissenschaftliche Richtung gewonnen haben. Zwar das Gift, welches da-

mals in vollen Gaben gereicht wurde, hat nicht verfehlt seine Nachwirkungen auch noch auf unsere Zeiten zu verbreiten; es wird auch jetzt noch ausgeboten, vielleicht in feinern Gaben, vor welchen man nicht so leicht zurückschreckt; aber daß es sich unmerklicher machen, daß es sich verhüllen muß, ist schon ein Zeichen der öffentlichen Scham, von der wissenschaftlichen Denkweise erregt, welche die leichtsinnigen Gefährten einer rein weltlichen Richtung zu besiegen angefangen hat. Was aber den Anfang der neuen Periode betrifft, so setzen wir ihn zwar nicht allein in der Kantischen Kritik der Vernunft, aber doch vorzugsweise in ihr; denn zu gleicher Zeit mit Kant nahmen auch noch andere Männer unter den Deutschen eine Richtung, welche der herschenden Weltlichkeit der Philosophie sich entgegensetzte; aber unter ihnen ist doch keiner, welcher so entschieden die frühere Bahn der Philosophie verlassen und so durchgreifend, wie Kant, auf die neueste Entwicklung der Philosophie eingewirkt hätte. Sein Gegensatz gegen die frühere Philosophie spricht sich hauptsächlich als Streit gegen die dogmatische Philosophie aus, welcher wesentlich darauf ausging eine gründlichere Wissenschaft an die Stelle der oberflächlichen Philosophie der nächst vorhergehenden Zeiten zu setzen, einer Philosophie, welche sich eben deswegen verflacht hatte, weil sie immer mehr nur die gewöhnliche Meinung und die Denkweise des so genannten gesunden Menschenverstandes gegen die tiefern theologischen Begriffe geltend machen wollte. Denn dies ist die Natur des Dogmatismus in der Philosophie, wie er von Kant bekämpft wird, daß er ohne Bedenken die Grundsätze, welche zur Beurtheilung der Erfahrung

gebraucht zu werden pflegen, seien sie mathematischer oder metaphysischer Art, auch auf die Gegenstände der philosophischen Untersuchung, auch auf die überschwenglichen Begriffe, welche den Grund der Erfahrung darstellen, anwenden zu dürfen glaubt. Dadurch kann er wohl für die Untersuchung der Mannigfaltigkeit weltlicher Dinge etwas leisten; aber das Gebiet der theologischen Untersuchungen muß ihm in einer verschobenen Gestalt sich zeigen, und der natürliche Erfolg dieser verkehrten Denkweise ist dann zuletzt, daß man die angeblichen Verkehrtheiten der Theologie verspotten und verachten lernt. Daher ist es als ein unsterbliches Verdienst Kant's zu achten, daß er von Neuem den Blick über die Erfahrung hinaus in das Transcendentale erhob und die Grundsätze der Erfahrung von den transcendentalen Ideen unterscheiden lehrte. Hierdurch hat er der Forschung wieder eine theologische Richtung gegeben und die Deutsche Philosophie, welche ihm hierin gefolgt ist, darf deswegen angesehn werden als eine neue Umkehr von einseitig weltlicher Richtung zu einer der Theologie günstigern Denkweise wiederum einleitend.

Drittes Kapitel.

Einleitung zur Philosophie der Kirchenväter.

Es ist eine ganz eigenthümliche Lage der Dinge, unter welchen die patristische Philosophie zuerst sich ausbildete. Wenigstens in dieser Ausdehnung ist es nur einmal in der

Weltgeschichte vorgekommen, daß Völker und Reiche von Grund aus in entgegengesetzte Bestrebungen sich trennten und ein großer allmälig zur Überzahl anwachsender Theil derselben dem andern die Herrschaft des Staats freiwillig überließ, so auch fast alles aufgab, was dem politischen Leben von Künsten und Literatur anhing, sich dagegen nur ein frommes Leben, eine stille Gemeinschaft unter sich in Übung geistiger Betrachtungen und eines wohlthätigen Lebens vorbehielt. Es ist etwas Unnatürliches in einer solchen Absonderung, wenn auch nicht nothwendig aus Schuld derer, welche sich absonderten; daß es aber etwas Unnatürliches ist, das giebt sich alsbald zu erkennen, wenn wir in dem frommen Verein der Abgesonderten die Keime eines neuen, allmälig sich ausbildenden politischen Lebens erblicken [1]). Die ersten Christen mochten dulden, so lange sie ohnmächtig, wenige und zerstreut waren; nachdem sie aber zahlreich geworden, nachdem sie einen festen Zusammenhang und thatkräftige Häupter gewonnen hatten, da mußten sie eine sichere Stellung für ihr frommes Leben, da mußten sie Rechte und, um sie schützen zu können, die Herrschaft zu gewinnen suchen.

In der Mitte einer solchen Bewegung hat sich die Philosophie und überhaupt die Literatur der Kirchenväter entwickelt. Sie ist von ihr natürlich nicht unabhängig geblieben. Überblickt man aber den Gang ihrer Entwicklung und besonders ihre Ausgänge, so wird man doch überrascht werden über den Grad ihrer Abhängigkeit.

---

1) Die Kirchenväter selbst nennen den Verein der Christen eine πολιτεία.

Daß eine Literatur nur in der Entwicklung eines Volkes zur kräftigen Blüthe gelangen könne, glauben wir voraussetzen zu dürfen; wo ist nun aber das Volk, welches zu den Zeiten der Kirchenväter diese Literatur entwickelte? Doch auch abgesehen hiervon, es stellt sich überdies auf unverkennbare Weise heraus, daß diese Zeiten wesentlich eine andere Aufgabe hatten, als die Frucht einer reifen Philosophie oder auch überhaupt nur einer einigermaßen befriedigenden Literatur zu bringen. Es fehlt zwar der Literatur der Kirchenväter nicht an Stärke und Erhabenheit der Gedanken, auch zum Theil nicht an einem frischen und beherzten Ausdruck; hierin möchte sie vor vielen andern Literaturen glänzen; aber es fehlt ihr an Weite des Gesichtskreises, an freiem Überblick über das Ganze, welcher allein Unbefangenheit und Sicherheit des Urtheils gewähren kann, und besonders an Schönheit des Gleichmaßes, wodurch denn im Überbieten des Erhabenen und in unzähligen Abschweifungen und Wiederholungen selbst der kräftigste Gedanke seine Stärke verliert. Die Sprachen der alten Völker waren zur Zeit der Kirchenväter schon mitten in ihrem Verfall und verriethen fast nur in ungesunden Bildungsformen ihr Leben. Die lateinische Sprache fand den Herd ihrer Fortbildung meistens in den Schulen der Rhetoren für das Gerichtswesen, und den Übertreibungen und dem Gepränge einer solchen Schule entspricht denn auch der Styl der lateinischen Kirchenväter, welcher doch an Reinheit, wenn auch gekünstelter, meistens den Styl der Griechischen Kirchenväter besonders der ersten Jahrhunderte noch um Vieles übertrifft. Diese Männer dagegen mußten natürlich vieles von der Ver-

mischung ausgearteter Mundarten halbgriechischer Völkerschaften annehmen, unter welchen zuerst das Christenthum bei den niedern Classen der Gesellschaft sich verbreitet hatte. Da die heiligen Schriften der Christen selbst in einer solchen Mundart abgefaßt waren, so konnte es nicht fehlen, daß geraume Zeit verging, ehe man allmälig größere Reinheit der Sprache zu begehren anfing. Im Allgemeinen aber wandte sich die Literatur der Kirchenväter meistens an die niedern Stände des Volkes, und es ist unverkennbar, welchen nachtheiligen Einfluß dies in einer Zeit haben mußte, in welcher wir ein sich kräftig entwickelndes Volk vermissen, in welcher die niedern Stände in der That eine Masse ohne Halt und Einheit der Bildung waren. An eine Volkspoesie ist in diesen Zeiten nicht zu denken; der Geschmack verliert sich in die rohesten Vorstellungsweisen. Ganz natürlich aber wirkt das Bestreben der Menge sich anzubequemen besonders nachtheilig auf die wissenschaftliche Literatur. Da bringt es hervor, daß man mit ungenauen Bildern sich begnügt, wo sicher bestimmte Begriffe stehen sollten; da führt das Gefühl, daß solche Bilder nicht genügen, und überdies das Bedürfniß die ungebildete Menge ohne Unterlaß von Neuem zu bearbeiten zu der Breite unzähliger Wiederholungen, welche beim Lesen selbst der geistreichsten Kirchenväter zuletzt Ermüdung spüren lassen.

Wie nachtheilig mußte nun alles dies besonders auf die schwierigste aller wissenschaftlichen Darstellungen, auf die philosophische, einwirken. Überdies aber war auch die Richtung, welche das christliche Leben zunächst nehmen mußte, der Philosophie nicht günstig. Das Hauptbestre-

ben in der Mitte der christlichen Kirche ging auf einen durchaus praktischen Zweck, auf die Herstellung einer gesellschaftlichen Ordnung, welche der christlichen Gesinnung gemäß wäre. Nur unter dieser Bedingung, wie man sie auch befriedigen mochte, konnte das Christenthum umgeben von so vielen Gegnern gesichert werden. Diesem praktischen Zwecke mußte sich auch die Lehre fügen, welche unter seinem Schutze sich zu gründen anfing. Zwar ist die Philosophie dieser Zeiten nicht der Kirchenlehre dienstbar, wie man behauptet hat, vielmehr von der christlichen Gesinnung ausgehend hilft sie die Lehre erst zu einer bestimmten Gestalt ausprägen; allein daß die christliche Gesinnung vorherschend in der Richtung auf das gesellschaftliche Leben sich bethätigt, das kann der Lehre nicht günstig sein, welche durch Berücksichtigung praktischer Zwecke immer eine eingeschränkte Gestaltung gewinnen wird. Der Ausbildung der Kirche ist allerdings die Ausbildung der christlichen Philosophie in diesem Zeitalter untergeordnet.

Doch muß man sich hüten dies Verhältniß zwischen der christlichen Philosophie und der Ausbildung der christlichen Kirche, wie es in diesem Zeitalter sich herausstellte, in einem falschen Lichte zu erblicken. Sogleich bei Gründung der christlichen Gemeinschaft ging das Bestreben auf einen Verein des Lebens, welcher alles Unreine und Unsittliche möglichst von sich entfernt hielte, dagegen in innerlicher Gesinnung, in einem heiligen Geiste eins wäre und in diesem Sinne auch in Werken der Milde, der Liebe und eines gottgeweihten Wandels sich verkündete. In einer solchen heiligen Gemeinschaft sonderte man von den Heiden sich ab. Da bildete sich bald eine ascetische

Strenge aus, welche jede Berührung mit den Werken des Götzendienstes floh, in misverstandenem Eifer sogar an sich unschuldige Dinge, weil sie dem Misbrauche unterworfen sind, mied und verdammte und in Hoffnung auf die zukünftige Verherlichung der Heiligen die Lust dieser Welt verschmähte. So lange diese Gesellschaft klein war, konnte sie in einfachen Formen ihre Verhältnisse ordnen; sobald sie aber zu größerer Ausbreitung gelangte, mußte sie auch eine strengere Gliederung zur Aufrechthaltung ihres Zusammenhangs in sich ausbilden. So wuchs die Verfassung der Kirche heran, welche für die Reinheit der christlichen Gemeinschaft, für ihre Einigkeit unter manchen auseinanderstrebenden Bewegungen, für ihre Verbreitung und Wirksamkeit zu sorgen hatte. Mit ihrer Ausbreitung konnte es aber auch nicht fehlen, daß manches Unreine in sie kam und daß besonders ihre Absonderung von der übrigen Welt weniger streng festgehalten wurde. In der Leitung der Kirche mußten deswegen bald andere Grundsätze sich geltend machen, welche nachsichtiger gegen die Schwachen, die Rücksicht eintreten ließen, daß eine Gesellschaft, welche wesentlich für das zukünftige Leben arbeite und für dieses die vollkommene Heiligkeit suche, doch im gegenwärtigen Leben eine solche noch nicht in Anspruch nehmen könne, daß sie im gegenwärtigen Leben nur den noch unsichtbaren Keim einer Herlichkeit zu pflegen habe, welche erst in der Zukunft an ihr sich offenbaren solle. Diese Grundsätze gewannen allmälig eine weitere Verbreitung schon im zweiten Jahrhundert und noch mehr im dritten und vierten, natürlich nicht ohne harte Kämpfe entgegenstehender Parteien, welche, wie die Montanisten,

Novatianer, Meletianer, Donatisten, die strengere Übung der frühern Kirche festhalten oder auch wohl im Kampfe gegen einreißende Lockerheit noch schärfen wollten. Die Verhältnisse der Zeit oder der in jeder religiösen Gesellschaft und besonders in der christlichen thätige Trieb nach Ausbreitung siegten über alle diese entgegenstehenden Parteien, und daß diese sich nicht zu erhalten im Stande sein würden, das war entschieden, als im vierten Jahrhundert das Christenthum zur herschenden Religion ward und damit auch die Absonderung des christlichen Lebens von der weltlichen Ordnung der Dinge aufhörte. Zwar blieb auch jetzt noch jene alte Scheu der Christen mit dem weltlichen Streben sich zu beflecken; aber sie äußerte sich jetzt anders; in der großen Menge der Christen war sie kaum noch zu spüren, auch die streng ascetischen Parteien verschwanden allmälig, nur noch im mönchischen Leben, welches zu gleicher Zeit mit der größern Ausbreitung des Christenthums sich erhob, erzeugte sich eine neue Absonderung, so wie früher der Reinen von den Unreinen, so jetzt der Reinern von den weniger Reinen. Eine solche mußte wohl um so stärker gesucht werden, je mehr die Formen der christlichen Gemeinschaft sich verweltlichten, sobald das Christenthum Glaube der weltlichen Herrscher geworden war. Sogleich die Arianischen Streitigkeiten in den Zeiten Constantins des Großen, seiner Söhne und Nachfolger zeigen, wie verwirrend durch Herschsucht und die wildesten Leidenschaften die Berührung mit der Staatsgewalt in die Kirche hereinbrach, und so ist es später durchweg in diesem Zeitraume geblieben.

Wenn man diesen Ausgang betrachtet, so könnte man

wohl glauben, daß, sollte auch dieser Zeitraum die Aufgabe gehabt haben eine Kirche im christlichen Sinn auszubilden, er doch nicht damit zu Stande gekommen sei. Denn das Verhältniß, in welchem zuletzt die Kirche zum Römischen Kaiserthum sich findet, dürfte schwerlich der Idee genügen, welche man von einer richtigen Verfassung der Kirche sich bilden möchte. Was nach Untergang der Römischen Herrschaft im Westen Europa's sich ergab, das kann noch weniger befriedigen. Alle diese Verhältnisse haben auch nicht bestehen können. Aber wenn auch eine richtige Verfassung der Kirche zu gestalten dieser Zeit nicht gegeben war, so hat sie den Bestand der Kirche doch gegründet, den Unterschied zwischen Kirche und Staat als ihre Fahne erhoben und ihn so fest gestellt, daß er bei allen künftigen Schwankungen über die Grenzen der geistlichen und der weltlichen Macht doch niemals hat erschüttert werden können. Gewiß werden wir nicht in den Verdacht kommen können, als gingen wir darauf aus die Bedeutung dieses Zeitraums gering anzuschlagen, wenn wir ihm das Geschäft anweisen diesen Bau der Kirche zu gründen, welcher einen so großen Einfluß geübt hat auf alle Zeiten bisher, welcher zum Theil jetzt noch in seinen Trümmern besteht und zu Zwecken aufbewahrt zu sein scheint, welche man kaum ahnen möchte. Der Gedanke der einen katholischen Kirche, welche dazu bestimmt sein soll über die ganze Menschheit sich zu verbreiten und alle Gläubige zu sammeln, dieser große Gedanke hat sich in dieser Zeit praktisch geltend gemacht und ist von damals her ein wesentliches Bestandtheil der Denkweise unter allen christlichen Völkern geworden. So fest ist er gegründet,

daß er selbst unter den Parteiungen sich erhalten hat, in welchen man unter den Schmerzen der wahrhaft religiös Gesinnten eine Trennung der Kirche für nothwendig erachten mußte.

Von diesem Streben auf kirchliche Einheit ausgehend hat nun die Denkweise und mithin auch die Philosophie dieser Zeiten natürlich in ihrem Innersten bewegt werden müssen. Im Allgemeinen ist daraus die Ängstlichkeit zu erklären, in welcher man an einen bestimmten Kanon der Lehre sich zu halten sehr früh begann, um nicht durch Verschiedenheit der Überlieferung zu Spaltungen Veranlassung zu geben. Zwar ist schon früher gesagt worden, daß dieser Kanon keinesweges die Freiheit des philosophischen Forschens abschnitt, denn er war verschiedener Deutungen fähig, wurde auch noch allmälig durch Philosophie erweitert und ließ in sehr vielen Punkten der Philosophie zu allen Zeiten Freiheit der Meinungen [1]; allein nachdem er einmal der kirchlichen Lehrweise sich bemächtigt hatte, konnte es doch nicht wohl ausbleiben, daß er einen beschränkenden Einfluß auf die philosophischen Untersuchungen gewann. So wie es die Weise aller gesellschaftlichen Formen ist die Überlieferungen früherer Zeiten mit gewissenhafter Sorgfalt zu bewahren, so mußte auch von der Kirche die einmal festgestellte Lehrweise so viel als möglich unverändert festgehalten werden und denen, welche vor allen Dingen die Einheit der Kirche wollten, hätte es ein geringerer Verlust dünken müssen

---

1) Vergl. Iren. adv. haer. I, 10, 3; Orig. de princ. praef. 3 sqq.; Greg. Nazianz. orat. XXVII fin. p. 495 ed. Par. 1778.

die Gedanken, welche sie wissenschaftlich in sich entwickelt hatten, in einer weniger passenden Form darzustellen, als durch eine freiere Darstellung Anstoß zu erregen, wenn sie bei der Heiligkeit des Gegenstandes einer solchen Überlegung fähig gewesen wären. Hieraus floß aber auch bei Vielen die Scheu ihre Forschungen weiter und über das Gebiet dessen auszudehnen, was durch die Bedürfnisse der kirchlichen Gesellschaft verlangt wurde, weil das freie Denken über dies Gebiet hinaus bei wissenschaftlicher Folgerichtigkeit leicht erschütternd auf die Kirchenlehre zurückwirken konnte. Daher in solchen Fällen, die doch über die Grenzen hinauszugehen aufforderten, verwahrte man sich vorsichtig dagegen, als wollte man die Ergebnisse seines Nachdenkens Andern aufdrängen; nur als Überzeugungen des Einzelnen, welche der allgemeinen Lehre nicht entgegenwären, sollten sie geduldet werden. Dagegen galt es als das Wichtigste, den allgemeinen Glauben gegen jeden Zweifel des wissenschaftlichen Denkens festzustellen, ja für verdienstlich im Fortschreiten der Untersuchung, wo sie die gemeine Fassungskraft der Gläubigen zu übersteigen schien, nur mit allgemeinen Formeln sich abzufinden, selbst bei der Gefahr, daß sie entgegengesetzte Richtungen des Glaubens nur äußerlich vereinigten und den scheinbaren Widerspruch mehr versteckten, als zu gründlicher Lösung führten.

Bei dieser kirchlichen Richtung der Lehre trat nun auch das Menschliche in seinem Verhältnisse zum Göttlichen durchaus in den Vordergrund aller Untersuchungen, weil ja die Kirche doch nur Menschen zu vereinigen bestimmt ist, und kaum gestattete man sich dem Gedanken

Raum zu geben, als könnte die Schöpfung noch einen andern Zweck haben als das menschliche Leben und in diesem wieder das kirchliche. Wer es nicht wagte den Menschen oder gar nur die kleinere Zahl der frommen Menschen als den alleinigen Zweck Gottes bei der Schöpfung zu bezeichnen, der zog doch nur etwa noch die Engel in diesen Zweck, als welche in einer ähnlichen frommen Gemeinschaft unter einander und auch mit den Menschen gedacht werden konnten, wie eine solche die Kirche gründen sollte. Was am meisten unter dieser Beschränkung des Gesichtskreises leiden mußte, das war die Forschung über die Natur; denn die Bildung einer frommen Gemeinschaft hat einen ethischen Charakter, mit dem Physischen dagegen, auch sofern es als Grundlage des sittlichen Lebens gedacht wird, nur sehr wenig zu thun, da gerade diese Form der Geselligkeit an die innersten Regungen unseres Gemüths vorherschend sich anschließt, mit unserm äußern Handeln aber und unserer Macht über die Natur nur in entfernter Beziehung steht. Aber eben deswegen konnten unter diesen Umständen auch die ethischen Untersuchungen nur in einem sehr beschränkten Sinne betrieben werden. Sie wurden auf das kirchliche Leben vorherschend hingewiesen und dieses in einem ausschließenden Gegensatz gegen das Staatsleben gedacht. Die weltlichen Tugenden war man dabei außer Stande richtig zu würdigen, ihren Gehalt liebte man herabzusetzen, ja man war geneigt sie nur als glänzende Laster zu betrachten. Man mochte Recht haben zu behaupten, daß die weltlichen Tugenden ohne die religiösen keinen Werth haben, aber daß man den religiösen Gehalt nur in der höhern Form des Chri-

stenthums anerkannte und daß man den Zusammenhang aller Sittlichkeit, von welchem jener Satz ausgeht, nicht auch in umgekehrter Weise geltend machte, bezeichnet die Einseitigkeit dieses Standpunktes in der Sittenlehre. Freilich ließ das Gefühl dieser Einseitigkeit nicht gänzlich sich beseitigen, vielmehr sprach es sich darin aus, daß man nicht allein die Gnade, sondern auch Werke zur Bewährung derselben forderte; aber in wie eingeschränkter Bedeutung pflegten diese Zeiten den Begriff der guten Werke zu fassen! Die Werke der Ascetik, der Mildthätigkeit wußte man wohl zu schätzen, auch stimmte man im Allgemeinen nicht bei, wenn über die strenge religiöse Übung im zurückgezogenen Leben das Wirken in kirchlichen Ämtern verschmäht wurde; aber selbst die Ehe und das Familienleben wurden mehr für etwas Erlaubtes, als für etwas Gebotenes gehalten, und nun gar das politische Leben, die Ausbildung in Wissenschaften und Künsten erschienen fast nur in dem Lichte weltlicher Versuchungen. Es war unausbleibliche Folge dieser Einseitigkeiten, daß auch der Theil des sittlichen Lebens, welcher vorherschend geschätzt wurde, nicht recht in das wissenschaftliche Licht treten konnte.

Doch in der fast gänzlichen Vernachlässigung der Physik und in der mangelhaften Auffassungsweise des Ethischen schließen sich die Kirchenväter an die einseitigen Richtungen ihrer Zeit an, welche auch unter den Heiden herschten. Es hängt dies, wie früher erwähnt wurde, auch mit dem allgemeinen Verfall der alten Philosophie zusammen. Aber der Abscheu vor allem Heidnischen, welcher den ersten Christen fast natürlich war, wirkte auch noch in

einer allgemeinern Weise nachtheilig auf die christliche Literatur dieser Zeiten. Der Gegensatz zwischen übernatürlicher Offenbarung und zwischen natürlicher Erkenntniß mußte, so lange er nicht genauer erforscht, so lange die verhältnißmäßige Nothwendigkeit beider nicht festgestellt war, bei den Christen auf die Vernachlässigung der letztern einwirken; die Schüler Gottes, wie die Christen sich nannten, dünkten sich erhaben über den menschlichen Unterricht; sie glaubten ihn entbehren zu können. Es ist merkwürdig genug, wie weit dieser Wahn gehen konnte, welcher doch wesentlich nur einer heidnischen Vorstellungsweise angehört, als wenn der von Gott ergriffene Mensch aus dem Zusammenhange der geschichtlich fortschreitenden Bildung herausgerückt würde, als wenn die Erziehung Gottes nicht durch die natürlichen Grade der menschlichen Bildung fortschritte. Wenn wir da die Verachtung der encyklischen Wissenschaften unter den Christen des zweiten Jahrhunderts fast allgemein finden, wenn wir lesen, wie die unter den christlichen Lehrern, welche mit der alten Philosophie sich bekannt zu machen suchten, sich genöthigt sahen darüber bei ihren Glaubensgenossen sich zu entschuldigen, wie das Lehramt eines Grammatikers, eines Philologen, geschweige das Geschäft eines Malers oder eines bildenden Künstlers, wie die Mittheilung der weltlichen Wissenschaften für etwas galt, was der Christ nicht betreiben sollte, als wenn das Lernen ohne das Lehren rüstig fortgehn könnte, so können wir das nur als eine Verblendung des ersten Eifers ansehn, welcher den bekehrten Menschen von seinem frühern Leben durchaus abzuschneiden dachte. Bei dieser Verblendung konnte man nun freilich nicht bleiben und es kamen

bald die Zeiten, welche hierüber die Christen auf eine empfindliche Weise belehren mußten. Als der Kaiser Julianus ihnen verbot, die Schriften der heidnischen Dichter und Weisen auszulegen und die heidnischen Wissenschaften zu lehren, da fühlten sie den Zwang, welcher hierin lag, da sahen sie ein, wie ihnen hierdurch ein unentbehrliches Mittel der Bildung abgeschnitten werde; was sie früher sich selbst verboten hatten, das konnten sie jetzt nicht mehr entbehren; selbst christliche Bischöfe unternahmen es damals durch Nachbildungen der alten Literatur einen spärlichen Ersatz für die gewaltsame Beschränkung ihrer Schulen zu geben. Aber wenn auch hierin ein Bekenntniß lag, daß der Unterricht in der alten Literatur den Christen der damaligen Zeit unentbehrlich war, so wurde doch das Bedürfniß desselben keinesweges so stark gefühlt, als es für eine fruchtbare Betreibung der Wissenschaften wirklich vorhanden war. Zwar sank überhaupt schon im dritten und mehr noch im vierten Jahrhundert auch unter den Heiden das Studium des Alterthums in einem schnell fortschreitenden Grade, aber doch am meisten unter den Christen, und das Umsichgreifen des Christenthums wird nicht mit Unrecht beschuldigt, daß es hierzu viel beigetragen habe. Eine Scheu vor der heidnischen Literatur blieb selbst unter den feiner gebildeten Kirchenlehrern herschend, selbst in den Zeiten, in welchen zierlich nach rhetorischer Art ausgearbeitete Predigten dem Geschmacke des kaiserlichen Hofes schmeicheln sollten und auch beim Volke den höchsten Ruhm erwarben. In vielen Warnungen vor dem Verführerischen der heidnischen Bildung läßt sie sich vernehmen, und wenn auch die Ausbreitung des Christen-

thums über den kaiserlichen Hof und über die feinere Gesellschaft das religiöse Leben mit den Künsten der Welt versöhnt zu haben schien, so erhoben sich doch auch um dieselben Zeiten die morgenländischen Mönche mit um so größerer Macht, welche nach dem Beispiele des heiligen Antonius wenig geneigt waren mit weltlichen Wissenschaften sich einzulassen. Das waren nun die christlichen Philosophen, wie sie genannt wurden und sich selbst nannten, Männer, welche die Philosophie nur in einer harten, enthaltsamen Lebensweise, in Übungen der Frömmigkeit, in Verachtung des weltlichen Lebens, wie des weltlichen Wissens suchten. Unter den Alten finden wir nichts, was wir ihnen vergleichen könnten, als nur die Kyniker, sowohl in ihren Tugenden, wie in ihren Lastern, auch im Besten ohne Maß. Der Kirchenverfassung gehörten nun wohl diese Mönche nicht an, erst in spätern Zeiten, mit Umbildung ihrer Lebensweise, sollten sie ihr einverleibt werden; aber sie griffen doch oft in die Kirchenangelegenheiten gewaltsam ein und man sieht hieran, wie sie aus demselben Principe hervorgegangen waren, in welchem die Kirche sich gebildet hatte, aus dem Streite des religiösen gegen das weltliche Leben; ja daß sie in demselben Geiste wirkten, in welchem die Kirche gegen den Staat sich erhoben hatte, das bemerkt man deutlich, wenn man beachtet, wie sie noch oftmals der ausgearteten, von weltlichen Interessen beherschten Kirche hülfreich zur Seite standen und ihre Freiheit zu vertheidigen suchten.

Wenden wir uns zu den Einzelheiten, welche uns in dieser Periode beschäftigen werden, so tritt uns besonders, wie schon früher angedeutet wurde, an den Ausgängen der

patristischen Philosophie auf das Unzweideutigste heraus, wie dieselbe nur eine untergeordnete Aufgabe der Zeit war. Zwei Männer ziehen beim allgemeinsten Überblick vor allen übrigen unsere Aufmerksamkeit auf sich, Origenes und Augustinus, jener der Lehrer der morgenländischen, dieser der abendländischen Kirche. Aber in welchem seltsamen Verhältnisse stellen sie sich doch zu ihrer Zeit und Folgezeit dar. Sie bringen beide nicht eine lebhafte Entwicklung der Wissenschaft hervor, etwa wie ein Sokrates oder ein Kant, sondern geradezu umgekehrt schließt sich unmittelbar an sie der Verfall des allgemeinern wissenschaftlichen Lebens an. Origenes hatte es gewagt seinen Blick, wenn auch nicht über das Ganze der Wissenschaft auszubreiten, so doch in seinen Untersuchungen über die christliche Glaubenslehre sehr allgemeine Grundsätze über die Natur alles Weltlichen in Anregung zu bringen. Was er darüber aufgestellt hatte, war auch keinesweges als etwas völlig Abgeschlossenes aufgetreten, noch weniger hatte es sich als etwas der christlichen Lehre vollkommen Entsprechendes bewährt; in allen diesen Rücksichten war es geeignet zu weitern Untersuchungen kräftigst anzuregen. Daß es dies aber gethan hätte, davon finden wir nur sehr geringe Spuren; fast nur die Endergebnisse, auf welche Origenes gekommen war, oder auch nur misverstandene Aussagen desselben wurden verworfen oder verdammt, fast ohne Untersuchung, fast ohne Versuch der Anhänger die wahre Lehre des Origenes zu vertheidigen; nur in einem mildern, der Kirchenlehre weniger widerstrebenden Sinne suchte man sie zu deuten. Alles dies war ohne wesentlichen Einfluß auf die wissenschaftliche

Entwicklung. Dagegen traten nun sogleich nach dem Origenes Streitigkeiten über einzelne Lehrpunkte ein, welche, wie wichtig sie auch sein mochten, doch die Aufmerksamkeit von dem Ganzen der Wissenschaft abzogen und die wissenschaftliche Übersicht zersplitterten. So kann das Bemühn des Origenes die Lehre der morgenländischen Kirche auf einen allgemeinern Standpunkt zu erheben, fast nur für einen misglückten Versuch gelten. Etwas Ähnliches begegnet uns in der abendländischen Kirche, in welcher Augustinus einen ähnlichen Anlauf nahm, wie Origenes in der morgenländischen, mit demselben Erfolg. Denn nach ihm bricht auch diese Erhebung zu einem allgemeinern wissenschaftlichen Standpunkte sogleich wieder ab. Zwar möchte es scheinen, als lägen die Gründe hiervon in den äußern ungünstigen Verhältnissen; denn schon in den letzten Lebensjahren des Augustinus erhielten die wissenschaftlichen Beschäftigungen im Abendlande durch das Hereinbrechen der Völkerwanderung einen tödtlichen Stoß. Allein wenn wir in das Leben des Augustinus selbst hineinsehen, so werden wir kaum daran zweifeln können, daß die Gründe tiefer lagen. Bei ihm selbst war anfangs ein viel allgemeineres wissenschaftliches Streben, als zuletzt, wo er in einen Streit über einen einzelnen Lehrpunkt sich verwickelt sah, den er zwar anscheinend siegreich durchführte, der aber dennoch nur zu einem einstweiligen Abschluß kam und den Keim vieler Streitigkeiten in den nächsten, wie in den fernsten Zeiten zurückließ. So löste sich auch hier wieder der allgemeine wissenschaftliche Überblick in einem besondern Punkte des Streites auf. Überhaupt aber, wenn von der Bestimmung dieses Zeitraumes

die Rede ist, können wir auch in den äußern Verhältnissen, unter welchen er sich entwickelte, nicht etwas Zufälliges sehen, sondern müssen vielmehr aus den Störungen, welche jetzt für den Fortgang einer schon eingeleiteten wissenschaftlichen Bildung eintraten, darauf schließen, daß diese Zeit nicht dazu bestimmt war, ihre wissenschaftlichen Bestrebungen rein und ohne Durchkreuzung von der Seite anderer Interessen zur Entwicklung zu bringen.

Dasselbe Ergebniß stellt sich noch entschiedener heraus, wenn wir den ganzen Verlauf der Philosophie in diesem Zeitraume übersehen. Die erste Regung der christlichen Philosophie finden wir bei den Gnostikern, von welchen man sagen möchte, daß sie noch auf der Grenzscheide zwischen der alten und der christlichen Denkweise stehen, indem sie zwar die Bedeutung der christlichen Offenbarung anerkennen und in ihr, wenigstens die meisten, den Wendepunkt der Geschichte erblicken, aber dadurch sich nicht abhalten lassen in ihrer philosophischen Denkweise den wesentlichsten Punkten nach der Richtung sich anzuschließen, welche durch Verschmelzung der Orientalischen und Griechischen Philosopheme schon im ersten Jahrhundert nach Christo sich ausgebildet hätte. Wie wenig nun auch diese Art der Philosophie der christlichen Denkweise genügen konnte, wie wenig sie auch in ihrer Vorliebe für die bildliche Darstellung nach Weise morgenländischer Veranschaulichung eine lehrhafte Haltung zu gewinnen wußte, so möchte man doch behaupten, daß die ausgebildetsten unter den gnostischen Secten mehr als alle die spätern Kirchenlehrer den Zusammenhang eines philosophischen Systems erstrebten. Im Streit gegen die Gnostiker und gegen die

Heiden und Juden bildete sich alsdann allmälig das System der Kirchenlehre bis zu der Stufe der Entwicklung, auf welcher wir es bei den Apologeten, beim Irenäus und Tertullianus finden. Da entwickelten sich die ersten Züge der Lehren, welche das Christliche vom Jüdischen und Heidnischen unterscheiden, aber noch keinesweges in einer völlig abgeschlossenen Form. Dies erkennt man, wenn man vom Irenäus oder Tertullianus zu den Alexandrinischen Kirchenvätern, dem Clemens und Origenes, übergeht und findet, daß bei ihnen der Streit gegen die Gnostiker einen mildern Charakter angenommen hat, indem sie in ihrem Bestreben nach einer zusammenhängenden Lehre, welche das Ganze der Welt umfassen soll, auch in manchen einzelnen Lehrpunkten sogar als Fortsetzer der gnostischen Denkweise erscheinen können; denn hier entwickeln sich die Keime zu einem neuen Streit, welcher erst die entscheidendsten Eigenthümlichkeiten des Christenthums zur Sprache bringen sollte. Von den Alexandrinern werden diese noch nicht mit voller Sicherheit vertreten; wir finden diese Männer in einem gewissen Schwanken, welches durch ihr systematisches Bestreben nur schlecht versteckt wird; in diesem stehen sie hinter den Gnostikern, in der Erkenntniß des Wesentlichen in der christlichen Offenbarungslehre hinter ihren Nachfolgern zurück. Es zeigt sich nun auffallend genug, daß diese Zeit nur in polemischer Aufregung die einzelnen Lehrpunkte sich entwickeln sollte; denn erst in den Arianischen Streitigkeiten sollte man zu sichern Bestimmungen über die Trinität kommen, welche den Mittelpunkt der christlichen Theologie bildete. Mit dieser Entwicklung der Lehre löste sich aber

auch zugleich das philosophische Streben nach systematischem Zusammenhange immer mehr auf, besonders in der morgenländischen Kirche, welche bis dahin die Hauptrolle in der philosophischen Untersuchung gespielt hatte. Mit der Beendigung der Arianischen Streitigkeiten verfiel man im Orient zum Theil auf Fragen, welche keinen rein philosophischen Charakter an sich tragen, sondern dem historischen Elemente des Christenthums vorherschend sich zuwenden, aber doch in philosophischer Weise behandelt werden sollten, von welcher Art die Fragen sind über die Natur und den Willen des Erlösers; um solche Fragen nun in den Streit ziehen zu können, erhob sich alsdann ein Formalismus des Denkens, erkennbar an der Vorliebe für die Aristotelische Logik, welcher wohl dazu geeignet war dem äußern Zusammenhange der Kirchenlehre zu dienen, aber dagegen den eigentlichen Geist derselben um so weniger bewegte, und in einer Rückwirkung gegen diese Richtung der Untersuchung, darauf angelegt das Göttliche nach Begriffsbestimmung zu messen, welche nur für die Betrachtung weltlicher Gegensätze passen, zeigte sich von der andern Seite ein Hang nach mystischer Beschaulichkeit, welcher der philosophischen Untersuchung eben so wenig förderlich sein konnte. Zu derselben Zeit sonderte sich auch die abendländische Kirche mehr, als dies früher der Fall gewesen war, von der morgenländischen Kirche ab, welches zum Theil in den politischen Verhältnissen seinen Grund hatte, aber doch nicht weniger in den geistigen Richtungen der Zeit gegründet war. Mit dem Übertritte der Römischen Kaiser zur christlichen Religion zog sich auch die politische Macht nach dem Morgen-

lande hin und es eröffnete sich hier mitten in den
lichen Angelegenheiten ein Kampfplatz politisches E
zes, welcher von den rein wissenschaftlichen Bestreb
abzog; im Abendlande dagegen, von der welt
Herrschaft entfernter, in welchem die Gewalt der K
auch bald gebrochen ward, bildete sich eine größere
ständigkeit der Kirche aus, welcher wenigstens zu A
ein lebendiges wissenschaftliches Bestreben zur Seite
Es lag im Gange der Weltgeschichte, daß von
Griechischen Zunge aus das wissenschaftliche Bewu
über die lateinisch redenden Völkerschaften sich verb
sollte; aber erst durch das Christenthum kam es
daß diese aus ihrer wissenschaftlichen Abhängigkeit
den Griechen sich loslösten und über den Geist der
ahmung zu freier Erfindung sich erhoben. Hiervon
schon am Ende des zweiten Jahrhunderts ein Be
in dem kräftigen Geiste des Tertullianus sich hören
durch den Geist des Augustinus sollte sich dies voll
und dadurch in der lateinischen Kirche eine Denkweis
entwickeln, welche die Keime der alten Philosophi
die neuern Völker zu übertragen vermochte. Von
Zeit an ist unstreitig die abendländische Kirche in
sophischer Untersuchung bei Weitem im Übergewichte
die morgenländische, vermag jedoch im Zeitalter der
Scholastiker nur auf kurze Zeit in sich eine rege Forsch
zu behaupten, weil die Eroberungszüge der barbar
Völkerschaften jetzt die Bildung der alten Völker e
terten. Unter der Noth dieser Zeiten blieb bald
weiter übrig als die Ergebnisse der alten Wissensch
[illegible], verblichenen und dürftigen Abrissen im Ge

nisse aufzufrischen. Doch schon war das Wichtigste für die folgende Zeit geleistet, schon hatte Augustinus, der große Lehrmeister des Mittelalters und der ganzen abendländischen Kirche die Tiefe seiner Gedanken eröffnet und einen Schatz der anregendsten Lehren und Ermahnungen ausgestreut, welcher hinreichende Sicherheit gab, daß, so lange die abendländische Kirche diesen Grund ihrer Lehre festhalten würde, auch die Gewalt des philosophischen Gedankens in ihr nicht verkannt werden könnte. Was die folgenden Zeiten unseres Abschnittes gebracht haben, das stellt sich freilich im Verhältniß zu dieser Grundlage der Bildung nur als ärmlich und verkümmert dar.

Nach dem, was wir über den Verlauf dieses Zeitraums gesagt haben, muß es natürlich schwer halten recht entscheidende Abschnitte in der philosophischen Entwicklung desselben zu erkennen. Je abhängiger in einem Zeitraume die Philosophie von andern Bestrebungen des menschlichen Geistes ist, um so weniger einfach ist ihre Ausbildung, um so weniger lassen sich in ihr regelmäßige Fortschritte nachweisen. In unserm Zeitraume durchkreuzen sich die verschiedensten Richtungen; so die verschiedene Denkweise, welche sich gleich anfangs in der morgenländischen und in der abendländischen Kirche zeigt, unter den Christen, welche griechisch und welche lateinisch reden, eine Verschiedenheit, welche zuletzt zu einer völligen Trennung der Kirche führt, so die Streitigkeiten theils gegen die orientalische Anschauungsweise, theils gegen die Griechische Philosophie, beide zuweilen unvermischt, zuweilen mit der christlichen Denkweise versetzt, der Kampf theils gegen den alten Staat und die alte Volksthümlichkeit, theils

über die sich ausbildende Kirchenverfassung; darin mischen sich alsdann auch noch die gährenden politischen Bestrebungen, welche den alten Staat der Römischen Herrschaft allmälig auflösen und die geistigen Bewegungen einer sehnsüchtigen Erinnerung, welche die alte wissenschaftliche Bildung aufrecht zu erhalten bemüht sind. Wie sollte unter so vielen Einflüssen der verschiedensten Art ein regelmäßiger Fortschritt der Philosophie möglich gewesen sein?

Wir müssen nun dennoch versuchen uns die ganze Mannigfaltigkeit unseres Stoffes unter einige Abschnitte zu bringen, welche die Übersicht erleichtern können, wobei wir aber in Voraus erinnern, daß es unmöglich sein wird, wenn wir die zusammengehörigen Erscheinungen zusammenfassen wollen, einen streng chronologischen Gang der Erzählung zu verfolgen. Gleich zu Anfange unserer Geschichte finden wir eine Classe von Lehren, welche als erste Versuche angesehen werden können die Anregungen des Christenthums zu einer wissenschaftlichen Denkweise zu verarbeiten. Den Mittelpunkt dieser Versuche bilden die Lehren der Gnostiker, so weit sie der Philosophie angehören. Das Charakteristische in ihnen aber ist offenbar, daß dabei noch die vorchristliche Denkweise vorherscht. Man kann diese Lehren als Übergänge aus der vorchristlichen in die christliche Philosophie betrachten. In ihren Anfängen gehen sie vor allen den übrigen Entwicklungen der christlichen Philosophie vorher; aber es ist natürlich, daß sie auch viel später noch, wenngleich in mehr vereinzelten Erscheinungen und unter andern Namen sich wiederholen, da die philosophische Denkweise des Christenthums nicht überall und unter allen Classen der Menschen zu

gleicher Zeit sich feststellen konnte. Keine Bedenklichkeit wird uns abhalten das, was seinem Charakter nach ihnen sich anschließt, auch in unserer Erzählung ihnen anzufügen, wenn es auch zum Theil bedeutend später fallen sollte; denn nur in dieser Zeit vor der Entwicklung einer Philosophie im echt christlichen Sinne hatten die Versuche der geschilderten Art eine größere geschichtliche Bedeutung, später traten sie nur als Wiederholungen ohne nachhaltige Wirksamkeit auf und verkünden sich als etwas, was seine Zeit überlebt hat. Fast zu gleicher Zeit mit der Blüthe der gnostischen Systeme entwickelte sich aber auch die philosophische Forschung in der orthodoxen Kirche, zunächst im Kampfe gegen das reine Heidenthum oder Judenthum bei den Apologeten, alsdann aber auch gegen die Gnostiker beim Irenäus und Tertullianus, welchen in einem noch allgemeinern und wissenschaftlichern Sinne die Alexandrinischen Theologen, Clemens von Alexandria und Origenes sich anschließen. So haben wir hier drei Formen der polemischen Entwicklung der christlichen Philosophie, in welchen der Fortschritt unverkennbar ist. In ihnen herscht die Griechische Sprache und Bildung offenbar vor, indem nur Tertullianus der Lateinischen angehört. Aber sogleich nach dem Origenes sinkt auch der philosophische Forschungstrieb herab, wie schon früher erwähnt, ohne daß die gewonnenen Entwicklungen zu einem solchen Abschluß gekommen gewesen wären, daß man dabei im Bewußtsein der errungenen Sicherheit sich für einige Zeit wenigstens hätte befriedigt fühlen können. Vielmehr die Arianischen Streitigkeiten, welche eine der wichtigsten Entwicklungen in der christlichen Denkweise herbeiführten,

schließen sich in ihren Vorläufern unmittelbar an die Lehre des Origenes und seiner Schüler an. Wir haben demnach in diesem Herabsinken der philosophischen Forschung nur einen Wink zu sehen, daß hier ein bedeutender Abschnitt in der Entwicklung sich findet. Demnach führen wir die erste Abtheilung der patristischen Philosophie bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts herunter; sie umfaßt ungefähr anderthalb Jahrhunderte. Ihren Inhalt können wir dadurch charakterisiren, daß der Streit der Meinungen in ihr vorherschend gegen die Lehren des Heidenthums und des Judenthums gerichtet ist und deswegen hauptsächlich nur darauf ausgeht die Unterscheidungslehren des Christenthums in ihren Hauptzügen so weit zu entwerfen, als es der wissenschaftlichen Fassungskraft dieser Zeit möglich war. Wenn daher auch die Streitigkeiten, welche in dieser Zeit die Kirchenväter beschäftigten, zum Theil mitten in der christlichen Kirche ihren Kampfplatz fanden, so gingen sie doch wesentlich nur darauf aus das zu entfernen, was in den ersten Versuchen des christlichen Denkens von jüdischen und heidnischen Vorstellungsweisen unvorsichtiger Weise war aufgenommen worden. Deswegen sind auch die Ketzereien dieser Zeit im Wesentlichen von allen spätern Zeiten in der christlichen Kirche als solche anerkannt worden.

In einer merklich andern Weise bildete sich die Philosophie in dem zweiten Abschnitte unseres Zeitraums aus. Wir fassen in ihn die wichtigsten Streitigkeiten zusammen, welche jemals in Beziehung auf die Lehre im Schoße der christlichen Kirche sind durchgekämpft worden, die Arianischen und die Pelagianischen Streitigkeiten. Andere Strei-

tigkeiten, welche in dieselbe Zeit oder auch etwas später fallen, werden wir nur beiläufig oder gar nicht erwähnen, weil sie theils von untergeordneter Bedeutung waren, theils die Person Christi betrafen und also keinen rein philosophischen Gegenstand hatten. Hier haben wir unstreitig den Höhepunkt der christlichen Dogmatik unter den Kirchenvätern zusammen, die Zeiten eines Athanasius, eines Gregorius von Nyssa und eines Augustinus. Schon in der äußern Form, in welcher sich jetzt der Streit bewegte, unterscheidet sich dieser Abschnitt bedeutend von dem vorigen. Früher hatte sich die Lehre unter dem Einflusse einer allmälig durchdringenden Meinung gebildet; ausgezeichnete Persönlichkeiten konnten diese zu leiten etwas beitragen; im Ganzen aber war das allgemein und sehr lebendig verbreitete Bewußtsein der kirchlichen Bedürfnisse das Entscheidende gewesen. Jetzt dagegen war die Kirche groß geworden und das vereinigende Band auch um so schwächer; jetzt hatte sich von der Menge das klare Verständniß der kirchlichen Bedürfnisse zurückgezogen; die Kirchenangelegenheiten waren immer mehr in die Hände Weniger gekommen und über die Kirchenlehre entschieden nun fast ohne Widerspruch die Versammlungen der Bischöfe. Diese Umwandlung der Dinge hatte sich schon einige Zeit vor dem Nicänischen Concil ergeben und fällt ziemlich genau mit dem Anfange unseres Zeitabschnitts zusammen; als nun aber Constantin der Große das erste Beispiel eines allgemeinen, vom Kaiser zusammengerufenen Concils gegeben hatte und seine Nachfolger zur Entscheidung der Lehrstreitigkeiten ihm in diesem Wege nachfolgten, da vereinigte sich die weltliche Macht mit der

Macht der Bischöfe und nur durch die Übereinstimm
beider stellte sich fest, was geglaubt werden sollte.
werden uns nicht dazu fortreißen lassen zu behaup
daß jetzt schon die Zeit gekommen war, wo Zufälligke
und die Willkür Einzelner etwas als Kirchenlehre hä
durchsetzen können, weil sie zuweilen wirklich die Ents
dung aufgehalten haben. Aber gewiß ist es, daß
weniger von der allgemeinen Meinung, als von
Gange einer gelehrten Bildung, welche der Clerus pfle
die Streitigkeiten und ihre Entscheidung ausgingen.
her geschieht es denn auch, daß in diesem Zeitabschn
die Lehren einen Charakter annehmen, welcher mehr
Schule, als dem Leben angehört, und auf Unterscheid
gen beruhen, welchen der Sinn der gläubigen Me
nicht folgen konnte. Noch wesentlicher ist ein and
Unterschied, welcher zwischen den Streitigkeiten des v
gen und des hier betrachteten Abschnittes stattfindet.
jenem wurde um die Unterscheidungslehren des Chris
thums gestritten, jetzt aber kamen zum größesten T
solche Fragen an die Reihe, welche erst im Christenth
sich erzeugt hatten und daher verschiedene Richtun
innerhalb des Christenthums zur Entscheidung brin
sollten. Unstreitig ist dies bei allen Fragen der
welche über die Person Christi jetzt angeregt wurd
Aber auch die Arianischen Streitigkeiten griffen in all
was sie von bejahender Seite zum Erfolg hatten,
solche Untersuchungen ein, wenn wir auch nicht leug
wollen, daß sie auch noch einen Überrest des Heidnis
oder Jüdischen auszuscheiden bestimmt waren. Niem
wird verkennen, daß dies noch in einem höhern Gr

von den Streitigkeiten gilt, in welchen Augustinus seinen philosophischen Geist zu bewähren hatte, von den Pelagianischen. Wenn auch das Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit schon in der Denkweise der Heiden und der Juden nicht ganz unberücksichtigt gelassen wurde, so ist es doch der christlichen Philosophie als ein besonders hervorleuchtendes Verdienst anzurechnen, daß sie zuerst mit Gründlichkeit und eindringendem Scharfsinn ausführlich dasselbe behandelt hat. Nur von einer Religion konnte diese Aufgabe genügend zur Sprache gebracht werden, welche die unbeschränkte Herrschaft eines Gottes verehrte und diesen nicht allein in einem uns fernen und fremden Verhältniß zu uns erblickte, sondern als seine heiligende Kraft in unserm eigenen Herzen kannte. Daher schließen sich auch diese Untersuchungen über die göttliche Gnade an den Abschluß der Dreieinigkeitslehre und an die Feststellung der Gottheit des heiligen Geistes an, so überhaupt das Ende der dogmatischen Streitigkeiten bildend, welche im Zeitalter der Kirchenväter von fruchtbaren Folgen waren. Aber wenn es nun von den Arianischen Streitigkeiten schon in einem gewissen Sinne gilt, daß die Punkte, welche in ihnen festgestellt wurden, doch nicht in aller Rücksicht als nothwendig für den christlichen Glauben gelten können, vielmehr dabei willkürlich und nur durch Annahme einer bestimmten Kunstsprache abgeschlossene Meinungen vorkommen[1], so haben wir

---

1) Um uns in voraus vor Misverständnissen zu bewahren, bemerken wir ausdrücklich, daß dies mit den Bestimmungen über οὐσία und ὑπόστασις, substantia und persona der Fall ist, über

dies noch in einem entschiedenern Sinne von dem Ausgange der Pelagianischen Streitigkeiten zu behaupten. Er hat keine unbestrittene Ketzerei begründet, weil er eben nur über verschiedene Richtungen in der christlichen Denkweise geführt wurde, deren wissenschaftliche Ausgleichung unter einander noch lange gesucht werden sollte. Daher konnte die persönliche Überlegenheit des Augustinus zwar die Pelagianische Lehrform verdrängen und die entgegenstehende Lehre von der Gnade zur herschenden machen, aber auch das fortdauernde Ansehn dieses großen Kirchenlehrers ist nicht im Stande gewesen alle andere Lehrweisen über diesen Punkt zu beseitigen. Daß nun diese Blüthenzeit der patristischen Philosophie doch nur mit einem nicht völlig ausgekämpften Streit, ohne genügendes Ergebniß schließt, kann man nur dem Charakter dieser Philosophie überhaupt entsprechend finden. Eine so einseitige Forschung, wie sie die Kirchenväter verfolgten, in vorherschend theologischer Richtung, ohne gründliches Eingehn in weltliche Dinge und Bestrebungen, konnte auch kein genügendes Ergebniß bringen, sie mußte in der Fülle ihrer Kraft mit einer einseitig theologischen Annahme schließen, wie es in der Lehre des Augustinus wirklich der Fall ist, welche zwar der göttlichen Gnade, aber nicht der Freiheit des Willens ihr Recht widerfahren läßt. Noch einen dritten Punkt müssen wir bemerken, durch welchen dieser Abschnitt unserer Geschichte von dem

---

deren Gebrauch weder die Lateinische und die Griechische Kirche, noch die einzelnen orthodoxen Kirchenlehrer unter einander einig waren.

vorhergehenden sich unterscheidet. Es ist schon angedeutet worden, daß jetzt das Verhältniß zwischen dem Morgenlande und dem Abendlande in philosophischer Rücksicht sich umkehrte; wenn früher jenes in allen wissenschaftlichen Untersuchungen die Hauptrolle gespielt hatte, so kam jetzt dieses zu einer viel kräftigern wissenschaftlichen Entwicklung als jenes. Nicht allein daß Augustinus durch seine polemische Kraft die Vertreter der Griechischen Kirche bei Weitem übertraf, auch an Umfang der wissenschaftlichen Bildung, an Weite des Gesichtskreises ist er ihnen überlegen und besonders dadurch ausgezeichnet, daß er gleich dem Origenes nicht so schlechthin, wie die meisten Kirchenväter, in seinen Forschungen von polemischen Rücksichten abhängig war. Mit dem Gange der dogmatischen Entwicklung ergab sich aber diese Umwandlung des Verhältnisses Hand in Hand. Wir haben bemerkt, daß, als beim Abschluß der Arianischen Streitigkeiten die Lehre vom heiligen Geiste in Bewegung kam, auch die Untersuchung über die Gnade dadurch aufgeregt wurde, und diese mußte nun auch natürlich dem praktischen Geiste der Lateinischen Kirche besonders sich empfehlen und dazu beitragen, daß diese auch in der Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes den Vorrang gewann. Es ist eine bewunderungswürdige Ordnung des Fortschritts in diesen Lehren: die Glaubensformel geht von Gott dem Vater aus und gelangt durch den Sohn und den heiligen Geist hindurch zu der praktischen Lehre von der Kirche, in welcher alle die Gnadenwirkungen des heiligen Geistes umfaßt sind; ein Kirchenvater der Zeit, in welcher die Lehre vom heiligen Geiste festgestellt wurde, bemerkt, das alte

Testament habe den Vater offenbar, nur dunkler den Sohn verkündet, das neue Testament darauf den Sohn offenbart, die Gottheit des Geistes nur angedeutet, jetzt aber wohne der Geist unter den Christen und zeige sich deutlicher; das sei der natürliche Gang der Offenbarung [1]; hätte er etwas später gelebt, er würde schwerlich verfehlt haben bemerklich zu machen, daß nun auch die Offenbarung noch weiter fortgeschritten sei deutlicher als vorher die Gnadenwirkungen in ihrem Gegensatz gegen den menschlichen Willen zu verkünden. Denselben Weg der Entwicklung finden wir nun auch in der patristischen Philosophie; im ersten Zeitalter dreht sich alles wesentlich darum den Begriff des einen Gottes in seiner Würde und seiner Güte, wie sie den Gläubigen unter allen Völkern durch Christum zum ewigen Leben gereichen soll, gegen alle Zweifel zu vertreten; dann beim Beginn des zweiten Zeitalters wird in den Arianischen Streitigkeiten die Gottheit des Sohnes, im weitern Verlauf auch die Gottheit des heiligen Geistes behauptet, bis zuletzt die Lehre von den göttlichen Gnadenwirkungen im weitesten Sinne ihre Vertretung findet.

Hiermit ist aber auch die lebendige und frische Entwicklung der patristischen Philosophie zu Ende; alles, was noch weiter erfolgt, trägt die Spuren eines schnell hereinbrechenden Verfalls an sich. Wir müssen die Geschichte dieses Verfalls in einen dritten Abschnitt bringen. Sie bietet nur dadurch einiges Interesse dar, daß sie besonders nach der Seite der Lateinischen Literatur die Brücke in eine spätere Zeit bildet und einige der Grund-

1) Greg. Naz. orat. 31, 26.

lagen der philosophischen Kenntnisse des Mittelalters enthält, von der Seite der Griechischen Literatur aber zeigt, welche auflösende Elemente doch in der patristischen Philosophie sich verbunden fanden; denn jetzt treten diese Elemente, deren ungleiche Mischung schon im zweiten Abschnitte bei den morgenländischen Kirchenvätern sich sehr bemerklich macht, auf das entschiedenste auseinander. Das Christenthum hatte zwar die Denkweise der alten Völker umgewandelt; im Kreise der theologischen Lehren war das Unchristliche allmälig ausgeschieden worden; allein die allgemeinern wissenschaftlichen Grundlagen der patristischen Philosophie gingen doch in eine frühere Zeit zurück und waren in einer andern Denkweise ausgebildet worden; man unterschied nun Lehren, welche das Christenthum unabänderlich festgestellt hatte, und Meinungen der Philosophie, über welche man dem wahren Glauben unbeschadet verschieden denken könne; wer aber einsieht, wie in der Wissenschaft alles mit allem zusammenhängt, der muß gestehen, daß hierbei eine große Gefahr herschte, daß durch die Folgerungen aus diesen letztern auch die ersteren erschüttert werden konnten. Zwar die Unterscheidungslehren der christlichen Denkweise in ihren Hauptzügen, so weit sie zur Gründung der Kirche nothwendig waren, hatten sich festgestellt, in ihren entferntern Beziehungen aber, deren eine jede Lehre unendliche hat, konnten noch viele Punkte stehen geblieben sein, welche mehr oder weniger verdeckt ihnen widersprachen. Selbst wer einen festen Grund des Glaubens hat, ist vor Einseitigkeiten und Irrthümern nicht sicher. Wie fest wurzeln nun Vorurtheile, welche durch die Sitten eines Volkes, durch den

Schein einer tausendjährigen Erfahrung unterstützt werden. Sollte es wohl den Christen, welche von Kindesbeinen an Griechische und Lateinische Sprache und Literatur eingesogen hatten, welche in der Römischen Staatsverfassung lebten, unter einem harten, von kriegerischer Sitte zur Gewaltsamkeit, ja Grausamkeit gewöhnten Gesetze ihr menschliches Gefühl hatten abstumpfen lassen, welche die Sklaverei nicht zu entbehren, das Vorurtheil, daß gebildete Griechen und Römer von den Barbaren durch einen tiefen Unterschied abgesondert seien, nicht zu überwinden wußten, sollte es ihnen möglich gewesen sein dem milden und alles umfassenden Geiste des Christenthums in allen seinen Folgerungen getreu zu bleiben? Was uns betrifft, wir wagen so etwas nicht zu hoffen, da uns vielmehr das Christenthum als eine Sinnesweise erscheint, welche auch jetzt, nachdem sie viele Jahrhunderte schon gewirkt hat, noch in vielen Punkten die harten Herzen der Menschen bearbeiten und besiegen soll. Es mag noch einmal an etwas schon früher Gesagtes erinnert werden: die alten Völker hatten ihren Ruhm in den vorchristlichen Zeiten errungen; an diesem hing ihr Herz, ihr Gemeinsinn, ihre volksthümliche Bedeutung; so wie das Christenthum ihren Stolz demüthigte, so nahm es ihnen auch den lebendigen Geist ihrer Entwicklung. Andere Völker mußten nun aufkommen, deren eigentliche Geschichte, deren mit Bewußtsein ihres Zusammenhangs fortgeführte Erinnerungen mit dem Christenthum verwachsen waren, damit dieses in einer noch reinern Gestalt aufgefaßt werden könnte, als die alten Völker es sich zu eigen zu machen im Stande waren.

An diese Gedanken schließt sich uns noch eine andere Bemerkung an. Wenn auch die alte Volksthümlichkeit der Griechen und Römer in dieser Zeit noch fortwirkt, so ist sie doch im Untergehn. Dies verkündet sich auch in der örtlichen Verbreitung, in welcher wir in dieser Periode die christliche Philosophie finden. Es ist auffallend genug, daß wir in unserer Geschichte der patristischen Philosophie keinen einzigen bedeutenden Philosophen zu erwähnen haben werden, welcher den alten Stammlanden des Griechischen und Römischen Namens angehörte. Aus Rom und Italien werden wir nur in den letzten Zeiten des äußersten Verfalls eines und des andern zu gedenken haben; aus Athen, der alten Schule der Griechischen Philosophie, ist nur einer, der Apologet Athenagoras; alles dies ist von sehr untergeordneter Bedeutung. Schon die Philosophie unter den Heiden hatte sich allmälig von den Mittelpunkten der Griechischen und Lateinischen Bildung nach den äußern Grenzen gezogen; aber in einem viel höhern Grade war dies von der Verbreitung des Christenthums für die neue Philosophie bewirkt worden. So wie der thierische Körper anfangs von seinem Mittelpunkte, vom Herzen aus sich bildet, alsdann aber zum Maße seiner Größe gekommen in den Gliedern vorherschend seine Kraft bethätigt, welche, wie Hände und Füße, nach außen sich erstrecken, und nun das Herz allmälig abstirbt, so haben sich auch die alten Völker entwickelt und ihre Bildung zuletzt nach außen verbreitet, aber auch zugleich in dieser nach außen strebenden Wirksamkeit ihre innerste Kraft verzehrt. Ein jeder Lebenskeim kann doch nur ein gewisses Maß der äußern Materie bewältigen;

je mehr er in diese sich hineinarbeitet, um so schwächer wird er nach innen. So schlafen jetzt Griechenland und Italien, was die wissenschaftliche Arbeit betrifft, am Ausgang ihrer Wirksamkeit. Die christliche Philosophie aber entwickelt sich von der Seite der morgenländischen Kirche in Syrien, noch mehr in Ägypten, hie und da in Kleinasien, vorzüglich in Kappadocien, von der Seite der abendländischen Kirche fast ausschließend in Africa. Man kann bemerken, daß auch die Länder, in welchen die neuern Völker sich bilden sollten, dazu bestimmt einst der Schauplatz einer sehr fruchtbaren philosophischen Forschung zu werden, in unserer Periode nur einen sehr geringen Antheil an der Ausbildung der christlichen Philosophie hatten. Sie ruhen noch; ihre Zeit ist noch nicht gekommen.

Zweites Buch.

Übergänge aus der alten in die christliche Philosophie. Gnostische Secten und verwandte Bestrebungen.



Erstes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen über den Gnosticismus.

Wenn auch das Christenthum zunächst an die Stände der Gesellschaft sich wendete, welche weniger mit Wissenschaft, als mit dem werkthätigen Leben zu schaffen haben, so ist es doch der Natur religiöser Bewegungen gemäß, daß je tiefer sie in das menschliche Gemüth eingreifen, um so stärker auch Gedanken von ihnen angeregt werden, welche den wissenschaftlichen Offenbarungen des Geistes an Fülle der Kraft und an Fruchtbarkeit des Inhalts wenigstens sich gleich stellen können. In den Schriften der Apostel des Christenthums finden wir zwar keine wissenschaftlich geordnete Lehre, kein System, dessen Zusammenhang deutlich und in sicherer Gliederung sich darlegte; aber die Gedanken, welche aus ihnen wie aus einer überreichen Quelle hervorströmen, sie sind fähig mit unerschütterlichem Ansehn sich uns einzuprägen und unser Innerstes, wo sie es nicht umwandeln können, doch in die lebhafteste Bewegung zu setzen.

Unstreitig konnte die Predigt des Christenthums nicht alle, auf welche sie doch einen Eindruck machte, auch zu einer völligen Sinnesänderung bewegen. Allen religiösen

Umwandlungen pflegt es zu geschehen, daß sie außer dem, was sie bezwecken, auch noch andere Mächte in Aufregung bringen. Auch die christliche Religion hat sich nicht ausbreiten können ohne Aberglauben und Schwärmerei in ihrem Gefolge. Schon bei ihrer ersten Verkündigung konnten diese Ausartungen oder vielmehr diese bösen Gefährten einer guten Sache nicht ausbleiben. Wir finden, daß schon die Apostel mit solchen Schwärmgeistern zu kämpfen hatten, welche zwar auch ohne das Christenthum gewesen sein, aber ohne dasselbe doch nicht diese Gestalt ihrer Denkweise angenommen haben würden.

Es ist an sich wahrscheinlich, daß unter den ersten Irrlehrern, welche mit dem Christenthume in Berührung kamen und zum Theil demselben sich anzuschließen suchten, auch schon die Keime der spätern gnostischen Irrlehren sich verbreitet fanden. Denn die Aussicht in die Tiefen göttlicher Offenbarung, welche das Christenthum eröffnete, wie hätte sie nicht voreilige Geister dahin reißen sollen das als gegenwärtig vorwegnehmen zu wollen, was nur einer späten Zukunft vorbehalten ist? Der geistige Hochmuth, welcher eine Haupttriebfeder im Gnosticismus ist, hat von jeher seine Wurzeln in der religiösen Schwärmerei getrieben. Im Christenthum lag unstreitig ein lebhafter Trieb zur Erkenntniß des Göttlichen. Es war leicht sein Wesen mit einer höhern, geheimnißvollen Erkenntniß zu verwechseln, welche nur den Auserwählten verliehen worden sei.

Doch sind die Spuren, welche in den Kämpfen der apostolischen Kirche auf Gnosticismus zu führen scheinen, nicht sehr sicher. Es wird einmal von einer Lehre ge-

sprochen, welche die Tiefen des Satans erkannt haben wollte [1]; dies trifft am nächsten den eigentlichen Charakter, den rechten Mittelpunkt der gnostischen Lehren. Andere Andeutungen, welche hie und da zerstreut sind, geben noch weniger gewisse Gesichtspunkte ab [2]. Wir zweifeln nicht, daß auch sie im Allgemeinen richtig auf gnostische Irrthümer gedeutet werden; aber unsere Überzeugung davon geht uns mehr aus einer allgemeinen Überlegung hervor, als aus dem untrüglichen Sinne der Überlieferung.

Wenn nun das Christenthum in seinem ersten Auftreten doch bei Weitem mehr dem praktischen Leben als der Wissenschaft zugewendet war, so konnte es auch nicht ausbleiben, daß ähnliche schwärmerische Richtungen auch in praktischer Richtung sich erzeugten. Dahin weisen denn auch fast alle Andeutungen, welche wir über die gnostischen Lehren in den ältesten Zeiten der Kirche haben. Es ist im Geiste dieser Verirrungen auch dem Aberglauben Raum zu geben, welcher aus geheimnißvoller Einsicht auch geheimnißvolle Macht über die Natur ableitet. Die wunderbaren Wirkungen des Christenthums in seiner ersten Erscheinung konnten nicht leicht vermeiden auch einem solchen Aberglauben Nahrung darzubieten. Wenn sie auch dafür angesehn sein wollten nur von geistiger Erregung aus den Menschen und seine Kräfte umzugestalten, so legten sie doch weniger geistig Gesinnten die Vermuthung nahe, daß hierbei Kräfte obwalteten, welche ohne Unter-

1) Apocal. 2, 24. Man mag dies wörtlich oder im ironischen Sinne erklären, gleich viel.

2) So die im Briefe Judä und im 2ten Kap. des Briefes an die Colosser.

schied der Gesinnung nur als äußere Mittel gebraucht werden könnten. Ein Beispiel hiervon bietet die Geschichte Simon's des Magers dar [1].

Eben an diesen Mann hat die Sage die Entstehung des Gnosticismus geknüpft. Sie betrachtet ihn als die Quelle aller spätern Secten dieser Art und legt ihm eine Lehre bei, welche allerdings manche Züge des spätern, ausgebildetern Gnosticismus an sich trägt [2]. Durch seinen Schüler Menander, einen Samaritaner, wie auch Simon ein Samaritaner war, soll diese Lehre auf zwei spätere Häupter gnostischer Secten, den Saturninus und Basilides, herabgekommen sein [3]. Es ist die Weise solcher Sagen, daß sie auf eine Quelle das zurückzuführen suchen, was aus vielen und verschiedenartigen Beweggründen hervorging und nur in einer gemeinschaftlichen Richtung des Geistes zusammenhing. Geschichtliche Anknüpfungspunkte dieser Sage sollen damit nicht geleugnet werden. Die Secten der Simonianer und Menandrianer welche sich noch in spätern Zeiten finden, weisen auf solche hin; es ist aber schon aus chronologischen Gründen unwahrscheinlich, daß wir in der angegebenen Folge der Sectenhäupter eine lückenlose Überlieferung haben. Noch weniger wahrscheinlich ist es, daß eine Lehre, deren geschichtliche Keime in einer weit verbreiteten Denkweise lagen, nicht allmälig aus vielen Bächen zu einem Flusse angeschwollen sein sollte. Zwar jene Bäche haben zum Theil einen entfernten Ursprung, aus urkundlich wenig

1) Act. 8.
2) Iren. I, 23. ed. Massuet.
3) Ib. 24, 1.

bekannten Gegenden; von vielen derselben können wir nur aus unsichern Nachrichten etwas abnehmen; aber nachdem sie ihre Gewässer mit einander gemischt haben, bemerken wir noch die verschiedene Farbe, die verschiedenen Bestandtheile derselben und können hieran noch ihren heimathlichen Boden errathen.

Das Vaterland der gnostischen Lehren ist unstreitig der weite Umfang des Orients. Die Gnostiker ziehen ihre Vorstellungen zum Theil aus der jüdischen Religion, zum Theil aber auch, besonders wo sie eine philosophischere Haltung annehmen, aus andern orientalischen Lehren. Viele orientalische Formeln, Worte und Bilder sind in ihrer Lehre beibehalten worden. In Syrien und Ägypten haben sie sich zuerst verbreitet. Aber auch in den tiefern Orient hinein haben sie zu dringen und aus Persien und Indien mit entfernterer, darum geheimnißvollerer, höherer Weisheit sich zu bereichern gesucht [1]. Alle diese orientalischen Elemente ihrer Bildung strebten sie jedoch mit den Begriffen der Griechischen Philosophie zu versetzen, und wir können daher nicht anstehn sie den Erscheinungen zuzuzählen, welche aus der Vermischung der Griechischen und orientalischen Philosophie in den Zeiten der Verbreitung des Christenthums in großer Zahl hervorgingen.

Zu dem Christenthum selbst verhielten sie sich nicht alle in gleicher Weise. Von einigen werden wir finden, daß sie eine entschiedene Neigung hatten der Bewegung des

---

1) Auf Persische Lehre weist offenbar Basilides hin. Archelai et Manetis disp. fin. 55 p. 276 b. Routh rell. sacr. Eine Bekanntschaft mit Indien ist unstreitig beim Bardesanes. Vergl. Neander gnost. Syst. S. 201 f.

Christenthums sich anzuschließen und wenigstens einige Lehren, welche aus ihm hervorgegangen waren, mit ihrer schwärmerischen Denkart in Verbindung zu bringen; während dagegen andere nur ganz äußerlich mit ihm in Berührung kamen und in ihm nichts sahen als eine Lehre wie andere Lehren, einer Wahrheit freilich theilhaftig, welche aber auch bei andern Völkern oder Männern schon eben so vorgekommen sei. Dies gilt sogleich von dem vermeinten Vater aller Gnostiker, von Simon dem Mager. Denn wenn auch die Erzählung, daß er sich als Jupiter habe verehren lassen, der Sage angehören sollte [1], so beweisen doch auch andere mehr charakteristische Züge — wie die Verehrung der Helena, welche in Verbindung mit der Seelenwanderung und der Dichtung des Stesichorus gebracht wurde, wie die Vertheilung der Offenbarung über Juden, Heiden und Samaritaner, in welcher er selbst als die Offenbarung des Vaters sich dargestellt haben soll [2] —, daß die christliche Offenbarung ihm oder seiner Secte nur ein sehr untergeordnetes Gewicht hatte [3]. Dasselbe gilt nicht weniger von dem Carpocrates, dessen Lehrweise fast ganz an platonisirende Vorstellungen sich anschließt. Der Vorzug, welchen er Jesu vor andern Menschen zuschreibt, besteht nur darin, daß er eine kräftigere und reinere Seele gehabt habe, welche daher besser die vor dem irdischen Leben geschauten Ideen zu bewahren im Stande gewesen sei. Seine Anhänger verehrten zwar Jesum wie

---

1) Gieseler Kirchengesch. 3te Ausg. I S. 59.

2) Iren. I, 23, 1 sq.

3) Orig. c. Cels. V, 62 zählt die Simonianer nicht zu den Christen.

einen Gott, stellten aber sein Bild zur Verehrung auf neben andern Bildnissen göttlicher Männer, eines Pythagoras, eines Platon, eines Aristoteles [1]).

In dem Gange der Geschichte, welche wir hier zu verfolgen haben, können wir, wie sich von selbst versteht, von den gnostischen Systemen, welche an das Christenthum nur scheinbar sich anschließen, keine Kenntniß nehmen. Sie haben überdies, so weit unsere Überlieferung reicht, nur eine geringe Bedeutung für die Philosophie. Dasselbe gilt auch von andern gnostischen Lehren, welche zum Theil in einer wilden Schwärmerei sich bewegten, wie z. B. die Lehren der Ophiten und der diesen verwandten Secten. Noch andere Gnostiker haben wir von unsern Untersuchungen auszuschließen, weil ihr Charakter fast nur den praktischen Bewegungen in der geschichtlichen Entwicklung der Kirche sich zuwendet, wie dies namentlich bei den Marcioniten der Fall ist. Nur insofern wir bei den Gnostikern ein Streben bemerken die Bewegungen des christlichen Geistes in philosophischer Weise sich zum Verständniß zu bringen, können sie unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

Die Erlösung von allem Übel und allem Bösen, welche das Christenthum uns verheißt, mußte die Frage nach dem Grunde des Übels und des Bösen auf das lebhafteste anregen. Es war auch diese Frage schon früher vielfach in Bewegung gerathen, seitdem überhaupt die orientalische Denkweise mit der Griechischen Philosophie in Berührung gekommen war. Wir können uns daher darüber nicht

1) Iren. I, 25, 1; 6.

wundern, daß sie die Systeme der Gnostiker fast ausschließend beschäftigt. Sie bot eine um so größere Schwierigkeit dar, je geneigter man war anzunehmen, daß diese Welt das Werk eines einigen, gütigen und allmächtigen Gottes sei, welcher ohne Beihülfe oder Störung durch ein Anderes sie geschaffen habe. Aber über diese Annahme spalteten sich auch schon die gnostischen Systeme, indem einige dieselbe festzuhalten suchten, andere glaubten, daß sie mit der Unvollkommenheit der Welt in Widerspruch stehe. In diesem Fall wurden sie auf dualistische [1], in jenem auf idealistische Lehren geführt. Wir wollen die erste Richtung des Gnosticismus zuerst betrachten, weil sie offenbar den Voraussetzungen des Christenthums am fernsten steht.

Zweites Kapitel.

Dualistische Gnostiker.

Unsere Überlieferungen führen auch in der That darauf, daß die dualistische Richtung des Gnosticismus früher sich entwickelt habe, als die idealistische. Sie entsprach der Art der Philosophie am meisten, welche zu der Zeit Christi am allgemeinsten verbreitet war. Denn diese konnte

---

1) Von Dualismus spreche ich immer nur da, wo zwei entgegengesetzte Urwesen angenommen werden. Der weitere Gebrauch dieses Wortes, wenn ihm nicht durch genauere Verständigung nachgeholfen wird, ist nur verwirrend.

selbst in ihrer orientalisirenden Entwicklung nicht abkommen von dem ursprünglichen Gegensatz zwischen der Materie und zwischen Gott, wie die Lehren des Juden Philon und andere verwandte Lehren zeigen. Auch die beiden Gnostiker, welche als Schüler des Menander angeführt werden, Saturninus und Basilides, finden wir, verfolgten diese Vorstellungsweise.

1. Saturninus.

Bei dem erstern freilich, welcher von Antiochia in Syrien stammte und hier auch seine Lehren verbreitete, können wir aus Mangel an ausführlichern Nachrichten [1]) über sein System den Dualismus nicht ganz entschieden nachweisen, indem es ungewiß ist, ob er den Satan, welcher den weltbildenden Engeln von ihm entgegengesetzt wird [2]), als einen von Gott geschaffenen Engel oder als ein Wesen von einem andern Ursprung ansah, oder ob er überhaupt in allen den von Gott hervorgebrachten Wesen nicht schon eine Vermischung mit der Materie annahm, indem diese von Gott nur gebildet worden wäre. Aber die Lücke, welche in unsern Überlieferungen über seine Lehre ist, läßt sich eben daraus am leichtesten ableiten, daß er eine weitläuftige Erklärung des Übels und des Bösen gar

1) Hauptquelle ist Irenaeus I, 24, 1 et 2. Epiphanius (haer. XXIII, 1 et 2) hat nur einige Erweiterungen, die als Umschreibungen des Irenäus angesehn werden können. Dazu kommt Theodoret (haer. fab. I, 3), der ebenfalls dem Irenäus, wie gewöhnlich, folgt und nur dazu dienen kann auf die Spuren des verlorenen Griechischen Textes des Irenäus zu führen.

2) Iren. I, 4, 2.

nicht für nothwendig hielt, indem der genügende Grund desselben schon in der Materie liege, von welcher er entweder annehmen mochte, daß sie von Gott gebildet worden sei oder auch, daß sie ein eigenes dem Reiche göttlicher Emanation entgegengesetztes Reich bilde. Er erzählte nemlich, der eine, Allen unbekannte Vater habe verschiedene geistige Gewalten, Engel, Erzengel, Kräfte und Herscher gemacht, aus denen sieben Engel Schöpfer und Regierer der Welt geworden wären, unter ihnen auch der Gott der Juden. Diese hätten auch den Menschen gebildet in dem Wunsche das Lichtbild festzuhalten, welches von der höchsten Gewalt herab sich zeigte, aber eben so schnell auch wieder verschwand. Jedoch bei ihrer Schwäche hätten sie den Menschen nicht aufrecht zu bilden vermocht, sondern nur wie ein Gewürm an der Erde kriechend. Darauf hätte sich aber die höhere Kraft, nach deren Bilde der Mensch gemacht worden, dieses ihres Abbildes erbarmt und einen Funken des Lebens in den Menschen gegossen, daß er sich habe aufrichten können, und es sei nun dieser Funke der göttlichen Kraft dazu bestimmt, nachdem die übrigen Bestandtheile des Menschen im Tode aufgelöst worden, wieder zu seinem Urquell zurückzukehren. Zu diesem Zwecke, zur Rückkehr des Geistigen, sei auch der Heiland in die Welt gekommen. An dieser Erzählung ist es auffallend, daß die weltbildenden Engel als so schwache Wesen beschrieben werden, daß sie nicht einmal eines Funkens göttlicher Kraft mächtig sind ihn in ihre Schöpfung zu legen, daß aber dennoch ihnen zwar eine natürliche Schwäche, aber nichts Böses zugeschrieben wird. Zwar wird weiter berichtet, daß die

Fürsten der Welt ihren Vater hätten auflösen wollen [1]) und daß deswegen Christus hätte in die Welt kommen müssen zur Zerstörung des Juden-Gottes und zum Heile der Gläubigen, d. h. derer, welche einen Funken seines Lebens oder des Lebens der göttlichen Kraft in sich trugen; aber dennoch werden diese schwachen Götter, welche Gottes Wesen zu zerreißen streben — wahrscheinlich nach pantheistischer Vorstellungsweise, daß die Vielheit des Göttlichen seine Einheit zertheilen müsse — nicht für böse gehalten, sondern es ist dies ihre Natur, nach welcher sie nicht anders können, und das Böse ist nur, daß sie einer höhern Kraft sich bemächtigt haben, welche wieder mit ihrem Urquell vereinigt werden soll.

Wie ungenügend nun auch die Absichten dieser Lehre angedeutet sind, so läßt sich doch schwerlich bezweifeln, daß es ihr besonders am Herzen liegt Gutes und Böses oder höhere und niedere Natur als einander durchaus entgegengesetzt und unverbunden durch eine gemeinsame Quelle zu schildern [2]). Daher setzt Saturninus auch zwei

1) Grabe will hier freilich nach dem Theodoret den alten Übersetzer corrigiren, aber auch Epiphanius (haer. XXIII, 2) hat etwas Ähnliches von einer Empörung der Götter gegen den höchsten Gott; ich folge daher lieber mit Massuet der alten Übersetzung als dem Theodoret, welcher den Irenäus oder die Lehre des Saturninus nicht verstanden zu haben scheint; diese enthält unstreitig eine Nachbildung heidnischer Mythen vom Zerreißen des Gottes.

2) Am besten, glaube ich, läßt sich die Denkart des Saturninus aus der Lehre des Plutarch erläutern, welche drei Principien annimmt, Gott, die Materie und das böse bewegende Princip. Aus der Materie bildet Gott die Engel, diese, die gewordenen Götter des Platon, bilden die Welt, das böse Princip aber soll

Arten der Menschen, gute und böse, welche von Natur von einander verschieden sind, jene als theilhaftig des göttlichen Funkens, diese unter der Herschaft der bösen Geister stehend. Das Reich des Satans aber und der bösen Menschen soll aufgelöst und die guten Menschen zu ihrem Urquell zurückgeführt werden durch die Wirkungen des Erlösers. Es liegt in der Natur dieser Lehre, daß sie eine Scheu trägt vor weltlichen Dingen, mögen sie aus der weder guten noch bösen Materie oder aus einer dem guten Princip feindseligen Macht hervorgegangen sein; denn auf jeden Fall ziehen sie doch unsere Seele ab von der Rückkehr zu ihrem Urquell. Daher hegten denn auch viele Anhänger des Saturninus Abscheu vor Fleischspeisen. Ehe und Fortpflanzung des Geschlechts erklärten sie für ein Werk des Satans. Auch in diesen Vorschriften kann man eine Neigung zur dualistischen Ansicht finden.

Freilich wollen nun diese Lehren an die Bewegungen des Christenthums sich anschließen; sie erkennen an, daß eine neue Entwicklung in der Menschheit durch den Heiland eingeleitet worden sei, eine Entwicklung, welche zur Auflösung des Bösen führen solle. Aber wie wenig wissen sie doch den Sinn dieser Bewegungen zu deuten! Sie kennen in dieser Welt eine Natur, welche nicht von Gott ist, einen Theil der Menschen weisen sie dieser Natur zu. Wenn dieselbe ihren eigenen Grund haben sollte, wie möchte es möglich sein, sie wirklich gänzlich aufzulösen, sie zu vernichten und so das Böse verschwinden zu lassen?

---

allmälig überwunden werden. S. meine Gesch. der alten Phil. 2te Aufl. IV S. 545 ff. Mit dieser Vorstellungsweise lassen sich alle Überlieferungen über die Lehre des Saturninus vereinigen.

Entweder müssen sie ihren eigenen Grundsätzen ungetreu werden, oder sie können nicht im vollen Sinne des Wortes behaupten, daß alles Böse verschwinden solle.

2. Basilides und seine Secte.

Vollständiger und urkundlicher als über die Lehre des Saturninus sind uns die Überlieferungen über das System des Basilides zugekommen. Es wird uns angegeben, wie Saturninus in Syrien, so habe er, zu Alexandria geboren, in Ägypten die gnostische Lehre verbreitet[1]. Seine Wirksamkeit wird in die Zeiten des Kaisers Hadrianus gesetzt[2]. Zur Verbreitung seiner Lehre wirkte er auch durch Schriften, aus welchen uns noch Bruchstücke erhalten worden sind. Sie waren der Auslegung heiliger Schriften gewidmet, aber wahrscheinlich nicht allein unserer kanonischen Schriften, denn Basilides und seine Schule beriefen sich auch auf falsche Propheten[3]. Nicht geringer scheint die literarische Thätigkeit seines Sohnes Isidorus gewesen zu sein, welcher der Lehre seines Vaters anhing und aus dessen Schriften wir ebenfalls noch Bruchstücke besitzen[4].

1) Iren. I, 24, 1. Eine abweichende Angabe ist, daß er in Persien gelehrt habe. Archel. et Manet. disp. 55 p. 275.

2) Clem. Alex. strom. VII p. 764 ed. Par. 1641; Euseb. Chron. ann. Hadr. 17.

3) Euseb. eccl. hist. IV, 7; Clem. Alex. strom. IV p. 506; Archel. et Manet. disp. l. l.; Orig. in Luc. hom. I p. 933. ed. Ruaei. Er berief sich auf die Propheten Barcabbas, Barcoph und andere.

4) Clem. Alex. strom. II p. 409; III p. 427; VI p. 641. Unter andern eine exegetische Schrift über den Propheten Parchor.

Ausdrücklich wird uns gesagt, daß Basilides im Verhältniß zum Saturninus die Lehre der Gnostiker durch Erfindungen scheinbar zu vertiefen, auf jeden Fall aber zu vermannigfachen suchte durch eine weitläuftig ausgesponnene Erzählung von den Emanationen der Gottheit [1]. Dabei aber strebten die Basilidianer doch den apostolischen Ursprung ihrer Behauptungen zu beurkunden [2] und schlossen sich auch insofern an die strenge Absonderung der damaligen Christen von der heidnischen Philosophie an, als sie alles, was von dieser auf sie übergegangen war, als Ausflüsse der jüdischen Lehre betrachteten [3].

Die Emanationslehre des Basilides ist uns nicht mit der wünschenswerthen Genauigkeit überliefert worden [4].

---

1) Iren. I, 24, 3.

2) Basilides nannte sich einen Schüler des Glaukias, welcher für einen Interpreten des Petrus ausgegeben wird. Clem. Alex. strom. VII p. 764.

3) Clem. Alex. strom. VI p. 641 sq. Die Griechischen Philosophen werden des literarischen Diebstals beschuldigt. Neander gnost. Systeme S. 64 findet hier Schwierigkeiten, welche nicht vorhanden sind. τῷ μὴ ὑπάρχοντι κατ' αὐτοὺς σοφῷ, d. h. dem Weisen, welcher nach ihrer eigenen, der stoischen Lehre nicht vorhanden ist. Auch Baur, die christl. Gnosis S. 228 f., scheint mir auf einer falschen Färte zu sein, wenn er glaubt, Pherecydes werde hier besonders wegen seiner altpersischen Lehre erwähnt. Er hat den Basilidianern Bedeutung unstreitig wegen seiner Verbindung mit Pythagoras und mit der Lehre von der Seelenwanderung. Auf den Cham wird die Lehre des Pherecydes zurückgeführt, wie auch Baur S. 230 anerkennt, wegen der Abstammung der Ägypter von Cham und weil Pythagoras und Pherecydes von den Ägyptern ihre Lehre empfangen haben sollten.

4) Offenbar behandelt sie Irenäus a. a. O. nur flüchtig. Neander gnost. Syst. S. 82 und nach ihm Andere suchen den Grund darin, daß er Lehren der spätern Basilidianer eingemischt habe;

Wir wissen von ihr, daß sie, wie andere gnostische Systeme, acht oberste Stufen des Seins annahm [1], deren Namen jedoch nicht mit völliger Sicherheit ausgemittelt werden können. Gewiß ist es, daß Basilides lehrte, der ungeborne Vater habe die Vernunft und die Vernunft das Wort aus sich erzeugt, nach einer Vorstellungsweise, welche in den verschiedensten Gestalten gnostischer Denkart vorkommt. Über den Sinn, in welchem diese drei ersten Stufen zusammengestellt werden, können wir nicht zweifelhaft sein. Es wird darin angedeutet, daß der oberste, unerkennbare Gott [2] zuerst in einer innern, alsdann auch in einer äußern Offenbarung sich verkündet habe. Aus der äußern Offenbarung, dem Worte, läßt alsdann Basilides die Vernünftigkeit (φρόνησις) hervorgehn, aus dieser die Weisheit (σοφία) und die Kraft (δύναμις), aus beiden letztern endlich sollen die Tugenden, Fürsten und Engel, die Werkmeister der Welt, ihren Ursprung haben [3].

---

dies gilt aber auch bei andern Gnostikern. Offenbar geht er bei jenen nicht so genau ein als bei den Valentinianern, weil er mit jenen nicht, wohl aber mit diesen praktisch zu thun hatte.

1) Clem. Alex. strom. IV p. 539.

2) Iren. II, 16, 2.

3) Ib. I, 24, 3. Nun primo ab innato natum patre, ab hoc autem natum Logon, deinde a Logo Phronesin, a Phronesi autem Sophiam et Dynamin, a Dynami autem et Sophia Virtutes et Principes et Angelos, quos et primos vocat et ab iis primum coelum factum. Folgte Irenäus Basilidianern, deren Pleroma nur aus 5 Hypostasen bestand? So etwas könnte man aus Iren. II, 16, 4 vermuthen, wo ich mit Grabe quod für quae lese. Denn hiernach soll das Pleroma über den 45 Ogdoaden sein, also über 360, die ganze Zahl der Himmel wird aber auf 365 gezählt. Man müßte, um dieser Annahme zu folgen, die Sophia und die

Wenn die Tugenden, Fürsten und Engel nicht zu der ersten Achtheit zu zählen sind, wie es nach Analogie anderer Systeme des Gnosticismus nicht anders genommen werden kann, so fehlen in dieser Aufzählung zwei Glieder der höchsten Emanationsreihe. Aus einer andern Überlieferung werden diese durch die Gerechtigkeit und den Frieden ergänzt [1]. Fragen wir nach der Bedeutung dieser Zusammenstellung — und ohne Bedeutung wird sie ja wohl nicht gewesen sein —, so wird das Auffallendste an ihr auch die geschickteste Handhabe sie zu enträthseln darbieten. Dies ist wohl ohne Zweifel, daß die Begriffe, aus welchen sie zusammengesetzt ist, vorherschend Tugenden bedeuten, und zwar nach der gewöhnlichen Weise, in welcher die Griechischen Philosophen ihre Haupttugenden aufzuzählen pflegten, nemlich die Vernünftigkeit, die Weisheit und die Gerechtigkeit. Daß diesen Tugenden alsdann der Friede sich zugesellt am Ende der ganzen Zusammenstellung, wird nicht befremden; er bezeichnet im Geiste der orientalischen Denkweise das Ziel der tugendhaften Gesinnung. Aber dreierlei muß Anstoß erregen, daß zwei verschiedene Ausdrücke für einerlei Haupttugend stehen, Vernünftigkeit und Weisheit, daß zwei Haupttugenden fehlen und daß die Kraft mitten unter diesen Tugenden steht, ein Begriff, welcher in diese ganze Reihe nicht zu

---

Dynamis zusammen als eine Emanationsstufe rechnen. Im Text folgen wir einer andern Erklärung, welche aber auch nicht als sicher gelten darf.

1) Clem. Alex. strom. l. l. *Βασιλείδης ὑποστατὰς δικαιοσύνην τε καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας.*

passen scheint. Daß jedoch Vernünftigkeit und Weisheit von einander unterschieden werden, würde an sich weniger auffallen, als daß dabei die Weisheit der Vernünftigkeit untergeordnet wird, denn das Umgekehrte ist das Gewöhnliche [1]. Allein eben dies muß uns davon überzeugen, daß in diesen Lehren ein ungewöhnlicher, vielleicht von versteckten Absichten geleiteter Sprachgebrauch herscht. Bei diesem Stande der Dinge möchte es erlaubt sein einer Vermuthung zu folgen. Wenn die Vernünftigkeit von der Weisheit unterschieden und jene dieser vorgesetzt wird, so kann man unter jener nicht leicht etwas anderes verstehen als die himmlische, unter dieser die menschliche Weisheit, wie man wohl zu unterscheiden pflegte, wobei man denn jener die Kenntniß des Guten und des Bösen, dieser die Bezähmung der sinnlichen Triebe anwies [2], also das, was die Stoiker unter der Mäßigkeit (σωφροσύνη) verstanden. Haben wir nun nach dieser Auslegung schon drei der Platonischen oder stoischen Haupttugenden, so werden wir auch über die Bedeutung dessen, was Basilides in der Zusammenstellung seiner Emanationen Kraft nannte, nicht zweifelhaft sein können. Dies Wort ist nicht unpassend damit die vierte Haupttugend zu bezeichnen, die Tapferkeit, welche in der Stärke der Seele zu dulden und zu wirken gesucht wird [3]. Bis

---

1) Dies würde dem Aristotelischen Sprachgebrauche gemäß sein, welchen auch Philon zuweilen befolgt, z. B. de praem. et poen. 14.

2) Clem. Alex. strom. II p. 375. Vergl. Philo quis rerum div. her. p. 498 Mang. Auch bei den Valentinianern ist die σοφία die praktische Vernunft, welche in die Welt eingeht.

3) Vergl. Philo de fort. 3. p. 378. — ἀνδρείας, ἐπειδήπερ εὐτόνου καὶ γενναίας καὶ σφόδρα νενευρωμένης ψυχῆς ἐστι.

etwas Besseres geboten wird, dürfen wir wohl hoffen, daß diese Erklärung vom Sinne des Basilides nicht sehr weit sich entfernen werde. Seine Emanationslehre entwickelt sich darnach ganz verständlich. Aus der äußern, in vernünftiger Wirksamkeit sich entfaltenden Offenbarung Gottes gehn die vier Haupttugenden hervor, die Vernünftigkeit, welche das Gute vom Bösen unterscheidet und die Mäßigkeit, die Bezähmung der Triebe, hervorbringt, durch diese aber auch die sittliche Kraft der Tapferkeit erzeugt und die Gerechtigkeit in Vertheilung der äußern Güter zu ihrer Folge hat. In dem Besitz dieser Tugenden soll sich alsdann der Friede des Gemüths ergeben.

Unsere Erklärung setzt voraus, daß die Lehre des Basilides eine entschieden sittliche Richtung hielt. Dies ist aber auch aus der sonstigen Haltung seiner Meinungen sicher genug. Nur daß man nicht glauben muß, daß ihm das Sittliche in einem reinen Gegensatz gegen das Natürliche sich gezeigt habe. Dagegen würde es sprechen, daß ihm alles, was die wesentlichen Unterschiede der Menschen ihrem sittlichen Werthe nach bildet, als von Natur festgestellt erscheint. Der Glaube, welchen die Auserwählten haben, ist ihm etwas von Natur Gegebenes, ein Gnadengeschenk von Natur; er sieht die Christen als ein auserwähltes Geschlecht an, welches von Natur über der sinnlichen Welt stehe [1]. Und hiermit stimmt denn

---

1) Clem. Alex. strom. II p. 363; III p. 427; IV p. 540; V p. 545. φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἴεται. — — φύσιν καὶ ὑπόστασιν, — — οὐχὶ δὲ ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν λέγει τὴν πίστιν.

auch der weitere Verlauf seiner Emanationslehre überein, welche uns freilich nur in ihren allgemeinen Zügen bekannt ist, in diesen aber auch unzweideutig verräth, daß sie in physischer Vorstellungsweise wurzele. Denn die Emanationen Gottes verlaufen zuletzt in die weltbildenden Kräfte, die Engel, und alle weltbildende Emanationen sollen die Zahl 365 umfassen, welche auf die Tage im Jahre hinweist und unstreitig aus astronomischen Vorstellungen hervorgegangen ist [1]. Nicht das Ethische bildet sich hier aus dem Physischen, sondern das Physische aus dem Ethischen heraus. Man könnte sagen, dieser Charakter läge schon in der Weise, in welcher Basilides die vier Tugenden der heidnischen Philosophie in der ersten Stufe seiner Emanationen in Verhältniß zu einander stellte. Denn auch hierbei zeigt es sich, daß seine Richtung darauf geht das rein Vernünftige allmälig zum Physischen herabsteigen zu lassen; in der Bezähmung der Triebe, in einer tapfern und kräftigen Spannung der Seele soll es sich bewähren; die Gerechtigkeit soll aus der Vernünftigkeit, nicht die Vernünftigkeit aus der Gerechtigkeit hervorgehn.

Diese Wendung der Lehre konnte nicht ohne die durchgreifendsten Folgen sein, oder vielmehr sie mußte aus dem Innersten der ganzen Denkweise hervorgehn und fast in allen Theilen des Systems sich zu erkennen geben, wenn sie nur einigermaßen folgerichtig durchgeführt wurde. Mit andern Emanationslehren hat es auch diese gemein,

1) Iren. I, 24, 3; 7. Daher werden auch 365 Himmel angenommen. Der mystische Name Abraxas oder Abrasax, an welchen ein weit verbreiteter Aberglaube sich anschließt, stellt diese Zahl dar.

daß sie die Dinge der übersinnlichen Welt nach verschiedenen Stufen der Unvollkommenheit aus ihrem ersten Grunde hervorgehn läßt; eine jede Stufe wird durch einen bestimmten Abstand (*διάστημα*) von der vorhergehenden gesondert. Der Vollkommenheit in ihrer vollen Bedeutung ist nur Gott theilhaftig; alle andere Stufen haben nur ein bestimmtes, durch ihre Natur festgesetztes Maß derselben. Nur nach diesem eigenthümlichen Maße ist dann auch jede Stufe des Bewußtseins des Göttlichen fähig, d. h. des Glaubens, denn mit diesem Namen bezeichnete Basilides das Bewußtsein des Göttlichen; jeder hat nur die Hoffnung auf das Maß des Guten, welches seiner Natur entspricht, und in Verhältniß zu dieser Hoffnung auch die Gabe des Glaubens [1].

So wie das Gute, so ist aber auch das Böse dieser Lehre ein von Natur Gegebenes. Wie wir früher erwähnten, war es besonders die Frage über den Grund des Übels und des Bösen, was die Philosophie der Gnostiker beschäftigte. Durch die bedrängte Lage, in welcher die Christen der ersten Jahrhunderte sich sahen, wurde sie noch stärker angeregt. Da fragte man sich im Besondern, was für einen gerechten Grund diese Leiden der Gläubigen haben könnten. Einen solchen wollte Basilides nachweisen. Alles, sagte er, will ich lieber bekennen, als

---

1) Clem. Alex. strom. II p. 363. *φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην. — — ἔτι φασὶν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου πίστιν ἅμα καὶ ἐκλογὴν οἰκείαν εἶναι καθ' ἕκαστον διάστημα· κατ' ἐπακολούθημα δ' αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμικὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν, κατάλληλόν τε εἶναι τῇ ἑκάστου ἐλπίδι καὶ τῆς πίστεως τὴν δωρεάν.*

daß der vorsehende Gott böse sei. Denn aber dürfen auch die Leiden der Martyrer nicht unverschuldet sein; sie haben entweder verborgene Verschuldungen auf sich gehäuft, für welche die jetzige Strafe unter einem andern Vorwande eine gerechte Vergeltung ist, oder sie sind mit den unschuldigen Kindern zu vergleichen, welche zwar nicht gesündigt zu haben scheinen, aber doch das Leiden, welches sie trifft, als Wohlthat aufnehmen müssen, weil sie das Vermögen zu sündigen in sich tragen und daher durch die frühen Leiden von vielem Ungemach befreit werden, welches sie getroffen haben würde, wenn jenes Vermögen in ihnen sich entwickelt hätte. Wir sind alle Menschen, Gott aber ist gerecht. Auch der, welcher nicht gesündigt hat, ist doch der Sünde voll; er hat das Sündige in sich; daß er nicht gesündigt hat, darf ihm nicht angerechnet werden; denn es fehlte ihm nur der Antrieb, gleichsam die Gelegenheit zur Sünde. Basilides scheint hiervon nicht einmal unsern Erlöser ausgenommen zu haben. Er spricht, als würde die Sünde unausbleiblich erfolgt sein, wenn nur die Versuchung dazu sich gefunden hätte. Von dem, welcher nicht gesündigt hat, behauptet er, der Wille zu sündigen habe ihm doch nicht gefehlt, weil er das Vermögen zu sündigen in sich trug; das Vermögen zum Bösen ist ihm also dem Willen zum Bösen gleich [1]). Uns

1) Basil. ap. Clem. Alex. strom. IV p. 506. ὡς οὖν τὸ νήπιον οὐ προημαρτηκὸς ἢ ἐνεργῶς μὲν οὐχ ἡμαρτηκὸς οὐδέν, ἐν ἑαυτῷ δὲ τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον (ex conj. Grab.), ἐπὰν ὑποβληθῇ τῷ παθεῖν, εὐεργετεῖταί τε πολλὰ κερδαῖνον δύσκολα· οὑτωσὶ δὴ κἂν τέλειος μηδὲν ἡμαρτηκὼς ἔργῳ τύχῃ, πάσχῃ δὲ καὶ πάθῃ, ταὐτὸ ἔπαθεν ἐμφερῶς τῷ νηπίῳ, ἔχων μὲν ἐν ἑαυτῷ τὸ ἁμαρτη-

klebt das Böse an, wie unsere Natur; den Dingen dieser Welt, sagen die Basilidianer, folgen Mühsal und Furcht, wie dem Eisen der Rost [1]. Keiner ist rein von Schmutz. Daher sieht Basilides auch in dem Leiden, der Sünder, wie der Sündlosen, nicht sowohl eine gerechte Strafe, als eine Wohlthat [2], welche die Reinigung des Menschen bezwecke.

Man muß nun natürlich fragen, woher dieser Schmutz ist, welcher uns anklebt. Denn aus der vorher angeführten Emanationslehre ergiebt sich ein solcher nicht. Auch nach ihr erscheint zwar die Unvollkommenheit der Ausflüsse, so wie das Gute, welches ihnen beiwohnt, als ein Natürliches; aber ihre Unvollkommenheit ist doch nichts Böses, keine Verunreinigung, sondern nur eine Verminderung des Guten, nichts Fremdartiges, von welchem unsere Natur gereinigt werden müßte. Wir müssen bemerken, daß wir in der ersten Achtheit des Basilides unstreitig noch in der übersinnlichen Welt uns finden, in welcher alles rein ist; denn erst die Engel, die niedrigste Stufe der göttlichen Ausflüsse, sollen die sinnliche Welt hervorbringen.

τικόν, ἀφορμὴν δὲ πρὸς τὸ ἡμαρτηκέναι μὴ λαβὼν οὐχ ἡμάρτανεν· ὥστ' οὐχ αὐτῷ τὸ μὴ ἁμαρτῆσαι λογιστέον. ὡς γὰρ ὁ μοιχεῦσαι θέλων μοιχός ἐστι, κἂν τοῦ μοιχεῦσαι μὴ ἐπιτύχῃ, καὶ ὁ ποιῆσαι φόνον θέλον ἀνδροφόνος ἐστί, κἂν μὴ δύνηται φονεῦσαι· οὕτωσὶ δὲ καὶ τὸν ἀναμάρτητον, ὃν λέγω, ἐὰν ἴδω πάσχοντα, κἂν μηδὲν ᾖ κακὸν πεπραχώς, κακὸν ἐρῶ τῷ θέλειν ἁμαρτάνειν. πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ. — — ἐρῶ ἄνθρωπον, ὃν τιν' ἂν ὀνομάσῃς, ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν θεόν.

1) Ib. p. 509. ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασιν, ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ.

2) l. l.

Wie es nun hierbei zugehe, darüber vermissen wir hinlänglich ausführliche Nachrichten. Die Basilidianer erzählten von einer uranfänglichen Verwirrung und Vermischung, von welcher sie die unreinen Anhängsel unserer vernünftigen Seele ableiteten; mit diesem Namen bezeichneten sie die leidenden Gemüthsbewegungen, die sinnlichen Begierden in uns. Sie betrachteten diese auch nach stoischer Weise als geistige oder luftartige Kräfte (πνεύματα) und verglichen sie mit den physischen Stufen, durch welche die Stoiker die Verschiedenheiten der unvernünftigen Wesen, d. h. der Thiere, der Pflanzen und der unbelebten Dinge zu bezeichnen pflegten. Die uranfängliche Verwirrung also entsteht ihnen daher, daß der vernünftigen Seele das Thierartige, Pflanzenartige, ja das unorganische Wesen sich ansetzt [1]. Es ist begreiflich, wie dadurch der Ursprung des Sündlichen erklärt werden soll. Doch der Ausdruck uranfängliche Verwirrung, durch welchen der Beginn dieser Dinge bezeichnet werden soll, ist zwei=

---

1) Clem. Alex. strom. p. 408. οἱ δ' ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην προσαρτήματα τὰ πάθη καλεῖν εἰώθασιν· πνεύματά τινα ταῦτα κατ' οὐσίαν ὑπάρχειν προσηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικήν. ἄλλας τε αὖ πνευμάτων νόθους καὶ ἑτερογενεῖς φύσεις προσεπιφύεσθαι ταύταις (sc. ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς), οἷον λύκου, πιθήκου, λέοντος, τράγου, ὧν τὰ ἰδιώματα περὶ τὴν ψυχὴν φανταζόμενα τὰς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς τοῖς ζώοις ἐμφερῶς ἐξομοιοῦν λέγουσιν· ὧν γὰρ ἰδιώματα φέρουσι, τούτων τὰ ἔργα μιμοῦνται. καὶ οὐ μόνον ταῖς ὁρμαῖς καὶ φαντασίαις τῶν ἀλόγων ζώων προσοικειοῦνται, ἀλλὰ καὶ φυτῶν κινήματα καὶ κάλλη ζηλοῦσι διὰ τὸ καὶ φυτῶν ἰδιώματα προσηρτημένα φέρειν· ἔχει δὲ καὶ ἕξεως ἰδιώματα, οἷον ἀδάμαντος σκληρίαν. Der eigenthümliche Gebrauch von ἕξις zur Bezeichnung der unbelebten Natur und von πνεῦμα verräth den Einfluß stoischer Lehren.

deutig; er kann gewählt sein um damit eine Verwirrung anzudeuten, welche zu Anfang der Welt eintrat, oder auch eine Verwirrung uranfänglicher Wesen, verschiedenartiger Urgründe kann darunter verstanden werden. Doch auch schon die Weise, in welcher die Basilidianer nach der angeführten Stelle die Entstehung des Bösen beschrieben als daraus hervorgehend, daß bastardartige und fremdartige Naturen, geisterhafte Kräfte der vernünftigen Seele sich angehängt hätten, führt auf die Annahme, daß sie die Entstehung der sinnlichen Welt aus einer Vermischung zweier Wesen von entgegengesetzter Natur ableiteten und zwar solcher Wesen, von welchen ein jedes eine eigene Kraft, eine positive Wirksamkeit habe. Die Weltbildung, welcher die Engel vorstehn sollen, vollzieht sich nicht dadurch, daß sie nur einer leidenden Materie die vernunftmäßige Form geben, sondern sie ergiebt sich in einem Kampfe entgegengesetzter Kräfte; dies scheint der Sinn dieser Lehre zu sein.

Sollten die angeführten Ausdrücke und der Gang unserer frühern Untersuchungen noch einen Zweifel übrig lassen, ob wir die richtige Ansicht von der Lehre der Basilidianer gefaßt hätten, so würden ihn die eigenen Worte ihres Meisters niederschlagen, in welchen er sich auf die Lehren der Barbaren zur Bestätigung seiner eigenen Behauptungen beruft. Zwei Uranfänge aller Dinge hätten sie gesetzt, von welchen dem einen das Gute, dem andern das Böse zukomme, das Licht und die Finsterniß, beide ein wahres Sein. So lange diese für sich selbst blieben, führten sie ein jeder ihr eigenes Leben nach ihrem eigenen Willen, jeder sich selbst befreundet; denn nieman-

den scheint das böse, was ihm eigen ist. Nachdem aber beide gegenseitig mit einander bekannt wurden und die Finsterniß das Licht erblickte, ergriff jene ein Verlangen nach diesem als nach einem Bessern, und sie bestrebte sich nun mit ihm sich zu vermischen [1]. Es läßt sich also nicht zweifeln, daß die Lehre des Basilides ein entschiedener Dualismus ist.

Dem Reiche der Finsterniß, sehen wir aus diesen Äußerungen, legte er sogleich beim Beginn der Weltbildung eine thätige Rolle bei. Dagegen von zweideutigerer Natur ist das, was er dem Lichtreiche hierbei zutheilte. Wir haben zwar schon erwähnt, daß er den Engeln, welche unstreitig als Emanationen des Lichtreichs zu betrachten sind, die Bildung der Welt zuschrieb und namentlich den Engeln des unserer Erde zunächst liegenden Himmels die Bildung der Erde, welche unter diese Engel vertheilt worden sei [2]; aber es dürfte die Frage sein, ob dies nicht eine Darstellungsweise war, welche den gewöhnlichen Vorstellungen der Christen nur einiges nachgab, so wie Basilides auch, um diesen noch näher zu

---

1) Archel. et Manet. disp. 55 p. 276. Quidam enim horum (sc. barbarorum) dixerunt initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita, id est in principio lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae esse dicebantur. Haec cum apud semet ipsa essent, propriam unum quodque eorum vitam agebat, quam vellet et qualis sibi competeret; omnibus enim amicum est, quod est proprium, et nihil sibi ipsum malum videtur. Postquam autem ad alterutrum (alterius?) agnitionem uterque pervenit et tenebrae contemplatae sunt lucem, tanquam melioris rei sumpta concupiscentia insectabantur ea commisceri.

2) Iren. I, 24, 4; cf. Theodoret. haer. fab. I, 4.

kommen, gelehrt haben soll, der Weltbildner sei vom ersten Vater gemacht worden [1]. Denn wenn wir die Beschreibung der Weltregierung, in welcher wir zu der gegenwärtigen Zeit gekommen sein sollen, weiter untersuchen, wie da der höchste unter den Engeln, der Gott der Juden, seinem Volke alle Völker der Erde habe unterwerfen wollen, wie aber die übrigen Engel dem sich widersetzt hätten und nun Christus gesandt worden sei, um diesem Streite und dem Verderben der Menschen zu steuern [2], so können wir wohl nicht umhin zu bemerken, daß bei allen diesen Dingen das böse Princip seine Wirkung ausübt, und es liegt alsdann die Vermuthung sehr nahe, daß es nicht weniger schon bei der Bildung der Welt sich thätig gezeigt habe, ja der eigentliche Grund dieser gewesen sei, wie die allgemeinen Grundsätze des Systems es verlangen. Diesen gemäß müssen wir annehmen, daß nicht sowohl das gute, als das böse Grundwesen die uranfängliche Verwirrung und damit die Weltbildung begonnen habe, während dagegen das gute Princip als sondernd und die Verwirrung und die Welt auflösend geschildert wird [3]. Wenn wir den Sätzen des Basilides folgen, so können wir in der That das gute Wesen nur als leidend in der Weltbildung uns denken. Es ist seine Schwäche, nicht seine Stärke, welche zur Weltbildung

1) Iren. II, 2, 3.

2) Ib. I, 24, 4.

3) Clem. Alex. strom. II p. 375. σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς· οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας ὁ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει.

führt; denn diese bereitet sich nur dadurch vor, daß im Fortschreiten der Emanationen das Göttliche allmälig sich abschwächt. Diese Folgerungen, welche aus dem System nothwendig fließen, scheint auch Isidorus sehr wohl eingesehn zu haben, wenn er befürchtete, man möchte die Lehre, daß die leidenden Gemüthsbewegungen etwas der Seele ursprünglich Fremdes wären, zu unsittlichen Folgerungen benutzen, als litten wir nur Gewalt, indem wir dem Bösen unterlägen. Solchen Folgerungen wollte er begegnen, indem er gegen den Zwang der Leidenschaften die Kraft der Vernunft aufrief [1]; daß aber dadurch die Grundansicht der Basilidianer nicht geändert werde, versteht sich wohl von selbst.

Dennoch kann man in der Weltbildung nach den Ansichten des Basilides auch wohl eine Wirksamkeit des guten Princips sehen. Denn das böse Princip wird doch durch den Anblick des Guten dazu erregt mit diesem sich zu vermischen. Dies ist jedoch nur eine Wirksamkeit durch sein Dasein, durchaus von physischer Art; in seinem Innern bleibt es dabei unberührt. Nachher wehrt es das Böse wieder von sich ab und reinigt sich; auch hierin können wir nur eine äußere Wirksamkeit desselben erblicken; eine innere Ausbildung gewinnt es nach den Lehren des Basilides nicht.

Aber eine ethische Bedeutung soll allerdings diese Reinigung haben. Im Einzelnen tritt dies im Leben des Menschen heraus, wenn er aufgefordert wird über das Böse die Herrschaft zu gewinnen. So meinte Isidorus,

---

1) Ap. Clem. Alex. strom. II p. 409.

eine verhältnißmäßig zusammegefügte Harmonie [1]). Er möchte auch das Böse, welches in sie sich eingemischt hat, als etwas betrachten, was dem Guten diene. So sahen wir ja, daß die Leiden der Menschen ihnen zur Reinigung dienen sollen. Basilides scheint in dieser Richtung darauf gekommen zu sein anzunehmen, daß alles Übel im Einzelnen doch für das Ganze kein Übel sei. In dieser Richtung der Lehre erscheinen nun die Mächte der Finsterniß als völlig besiegt; sie haben im Ganzen ihre gewiesenen Wege und müssen der Vorsehung dienen. Auch dieser Dualismus, wie sehr er streiten mag, dem bösen Grundwesen ein wahres Sein und eine eigene Thätigkeit zuzueignen, dennoch sieht er zuletzt sich genöthigt es nur wie eine leidende Materie zu betrachten.

Wozu das Böse dem Guten im Allgemeinen diene, auf diese Frage geben die lückenhaften Überlieferungen nur schwache Auskunft. Es ist eine nicht unwahrscheinliche Vermuthung, daß die Vermischung des Lichtreiches mit der Finsterniß und dem materiellen Dasein zur Vervielfältigung des geistigen Lebens führen solle [2]); aber die einzelnen Angaben geben nur entfernte Winke für sie ab. Wir sehen wohl, daß die 365 Himmel durch jene Vermischung entstanden sein sollen; aber wir wissen nicht einmal herauszurechnen, wie diese Zahl zu dem ganzen Zahlensysteme des Basilides sich verhielt. Auch leiteten wohl die Basilidianer das Dasein der Menschen und der Seelen von der Weltbildung und der uranfänglichen Ver-

1) Ib. IV p. 508. ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα.

2) Neander gnost. Syst. S. 37.

wirrung ab, während die Engel auch ohne diese schon durch die Emanationen des Lichtreiches ihr Bestehen haben sollten.

Auch über die Zwecke der Vorsehung für die einzelnen vernünftigen Wesen bei der Weltbildung finden wir keine genügende Auskunft. Was hierüber die Basilidianer vorbrachten, scheint sich an die Lehre von der Seelenwanderung angeschlossen zu haben, welche sie als eine Offenbarung der höhern Weisheit betrachteten [1]). Denn wenn sie das Übel überhaupt als reinigende und also wohlthätige Strafe betrachteten, alle Strafen der Sünden aber auf die Seelenwanderung zurückführten [2]), so setzt dies voraus, daß sie das Leben im Körper überhaupt als eine Reinigung betrachteten, welche durch verschiedene Grade hindurchgehe. Als solche Grade werden das Leben in thierischen Körpern vor dem Gesetze und das Leben unter dem Gesetze [3]), natürlich im menschlichen Körper, bezeichnet; man darf wohl voraussetzen, daß ihnen das christliche Leben als eine dritte noch höhere Stufe erschien. Allein die Reinigung setzt doch eine frühere Befleckung voraus und führt zuletzt nur auf Wiederherstellung in den frühern Stand. Sollten die Basilidianer noch einen weitern Zweck der Weltbildung gesucht haben, so könnte er nur etwa darin bestanden haben, daß die Mächte des

---

1) Isidor. ap. Clem. Alex. strom. VI p. 641.

2) Orig. in Matth. 38 p. 857. Non esse alias peccatorum poenas nisi transcorporationes animarum post mortem.

3) Orig. in ep. ad Rom. V, 1 p. 549. Über die Seelenwanderung vergl. noch Clem. Alex. strom. IV p. 506; didasc. anat. p. 794 s. Sie wird immer nur sehr im Allgemeinen erwähnt.

Lichtreiches im Kampfe mit dem Bösen erstarken und durch die Erfahrung des Übels lernen sollten der Versuchung zu widerstehn, welche sie einmal verlockt hätte. Eine Spur von dieser Ansicht, welcher wir noch öfters begegnen werden, könnte man darin finden, daß die Erlösung durch die erstgeborne Vernunft, d. h. durch Christum, als eine Befreiung der Gläubigen von der Gewalt der weltbildenden Engel beschrieben wird [1]. Sie sollen also gleichsam in eine nähere Verbindung mit ihrem Urgrunde erhoben werden, als die war, welcher sie früher ihrem ersten Ursprunge nach theilhaftig waren.

Doch schwerlich möchte diese Ansicht der Dinge in einer entschiedenen Gestalt bei den Basilidianern sich entwickelt haben. Die allgemeinen Grundsätze ihrer Lehre widerstrebten dem. Denn ihnen gemäß war anzunehmen, daß kein Wesen über die natürliche Stufe seines Seins sich erheben könne. Jene ihre Neigung alles einer gütigen und gerechten Vorsehung unterzuordnen war gegen ihren Dualismus, welcher dem Reiche der Finsterniß eine selbständige Macht zuschrieb; aus der Einwirkung des Christenthums mochte sie ihnen entstanden sein. So finden wir widerstreitende Richtungen in dieser gnostischen Denkweise; an verschiedenen Punkten ihrer Lehre lassen sie sich nachweisen.

Offenbar ist es der christlichen Denkweise und jener Lehre von der unbedingten Herrschaft der Vorsehung ent-

1) Iren. I, 24, 4. Innatum autem et innominatum Patrem videntem perditionem ipsorum (sc. gentium) misisse primogenitum Nun suum (et hunc esse qui dicitur Christus) in libertatem credentium ei a potestate eorum, qui mundum fabricaverunt.

sprechend, wenn Basilides es als einen Theil des göttlichen Willens beschreibt, daß wir mit allem zufrieden sein sollten, weil alles sein richtiges Verhältniß zum Ganzen bewahre, daß wir also auch nichts hassen dürften; aber es drückt auch mehr die Denkweise eines Stoikers als eines Christen aus, es erinnert an die dualistische Furcht vor der Vermischung mit dem Materiellen oder vor der Gewalt des Sinnlichen, wenn er hinzusetzt, zu diesem Willen Gottes gehöre es auch, daß wir nichts sinnlich begehren sollten [1].

Die Weise, wie die Basilidianer an die christliche Offenbarung sich anschlossen, trägt im Allgemeinen einen schwärmerischen Charakter an sich. Sie erblickten in dieser zwar einen wesentlichen Abschnitt in der Weltgeschichte, indem jetzt die Auserwählten von der Herrschaft der weltbildenden Engel befreit worden wären; aber sie scheinen diesen Abschnitt selbst nicht als einen geschichtlichen Vorgang aufgefaßt zu haben; denn es wird ihnen vorgeworfen, daß sie das Leiden Christi nur als Schein betrachtet hätten [2]. Allerdings wollten sie durch die Erlösung eine innigere Verbindung mit Gott gewinnen und nicht bei den niedern Ausflüssen der Gottheit stehen bleiben [3];

---

1) Clem. Alex. strom. IV p. 508. ἓν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα· ἕτερον δὲ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν· καὶ τρίτον μισεῖν μηδὲ ἕν.

2) Iren. I, 24, 4. Zweifelhaft wird dieser Punkt durch die oben angeführte Stelle Clem. Al. strom. IV p. 506. Vergl. Baur christliche Gnosis S. 224 f. Basilides konnte jedoch in ihr nur ex hypothesi argumentiren.

3) Iren. II, 16, 4.

aber bei ihrer Ansicht, daß jeder nur nach der Stufe seiner Natur seinen Glauben haben könnte, müssen wir erwarten, daß jene Verbindung nur in einer phantastischen Weise von ihnen gesucht wurde. Es klingt zwar ganz unverfänglich, wenn sie den Glauben preisen und in ihm eine Zustimmung der Seele sehen zu den Dingen, welche unsere Wahrnehmung nicht bewegten, weil sie nicht gegenwärtig wären [1]). Aber neben dem Glauben halten sie auch die Erkenntniß ihrer schwärmerischen Emanationslehre für ein Mittel der Erlösung, ja rühmen ihr nach, daß wer sie begriffen habe, der werde unsichtbar und unerfaßlich für die Engel und die Mächte der Welt werden [2]), ja untersuchen wir es genauer, so halten sie den Glauben selbst für eine geistige Wahrnehmung, welche ohne Beweis durch Anschauung die Wissenschaft finde [3]). Mit einer solchen schwärmerischen Ansicht vom Glauben hat das Christenthum nichts zu thun. Es scheint eine seltsame Vermischung des Christlichen mit der orientalischen Anschauungslehre und der stoischen Philosophie vorauszusetzen, wenn sie ihre ausgewählte Anschauung durch die Vernunft auf der einen Seite Glauben und eine neue

---

1) Clem. Alex. strom. II p. 371.

2) Iren. I, 24, 4. Et liberatos igitur eos, qui haec sciant, a mundi fabricatoribus principibus. Ib. 6. Igitur, qui haec didicerit et angelos omnes cognoverit et causas eorum, invisibilem eum et incomprehensibilem eum Angelis et Potestatibus universis fieri.

3) Clem. Al. strom. II p. 363. φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην, καθὸ καὶ ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς τάττουσιν αὐτὴν τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσαν καταλήψει νοητικῇ. Unter μαθήματα haben wir wohl besonders die gnostische Astronomie zu verstehn.

Schöpfung, auf der andern Seite eine Wissenschaft von Natur und ein wahres Königthum nannten [1]).

Es läßt sich bei der praktischen Richtung, welche die Basilidianer verfolgten, nicht anders als erwarten, daß von derselben Schwärmerei, welche ihre Glaubenslehre zeigt, auch ihre sittlichen Vorschriften ergriffen wurden. Doch scheinen die Lehren, welche den Häuptern dieser Secte zugeschrieben werden, noch eine größere Mäßigung zu verrathen, als andere, welche in spätern Zeiten in ihr herschend geworden sein mögen. Denn die Urheber eines Systems pflegen überhaupt die Kraft zu besitzen den Buchstaben ihrer Grundsätze durch eine geistigere und umfassendere Anschauung, aus welcher er hervorgegangen, in Zaum zu halten. Der unbedingte Gegensatz zwischen Gutem und Bösem, welcher im Wesen dieses Dualismus liegt, mußte freilich schon den Basilides zu einer großen Strenge in seinen sittlichen Vorschriften führen. Dafür zeugt das früher Angeführte, daß er sogar das Vermögen zu sündigen für straffällig ansah, es auch als ein göttliches Gebot setzte jedes sinnliche Begehren zu unterdrücken. Man könnte eine solche Strenge auch darin finden, daß er die Vergebung der Sünden nur auf die erstrecken wollte, welche unwillkürlich oder aus Unwissenheit begangen worden [2]), wenn es nicht wahrscheinlich

1) So erkläre ich die Stelle bei Clem. Al. strom. V p. 545, welche manches Räthselhafte hat: *εἰ γὰρ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἴεται, τὴν νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασίλειαν καλῶν καὶ κτίσιν οὐσίας ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος. Καὶ* und *καλῶν* habe ich umgesetzt, welches wenigstens eine leichtere Auskunft ist, als die von Potter ergriffene.

2) Ib. IV p. 536.

wäre, daß von ihm alle Sünden nur als Werk der Natur und der Unwissenheit betrachtet wurden. Denn wenn auch Isidorus uns aufforderte durch unsere Vernunft die Regungen der bösen Seele zu überwinden und das Vermögen hierzu uns zuschrieb, damit wir uns nicht entschuldigen möchten; so schloß diese Wendung seiner Lehre doch keinesweges aus, daß die Sünde, wenn sie geschehe, nur der Schwäche unserer Vernunft zugerechnet werden könne; vielmehr diese Voraussetzung müssen wir im Sinne des Systemes finden. Und hierin erblicken wir denn auch den Grund einer mildern Ansicht, indem es als eine allgemeine Schwäche des weltlichen Lebens erscheinen mußte mit den sinnlichen Dingen in Berührung zu kommen, als eine Schwäche daher, welche auch verziehen werden dürfte. Es wird ja doch dadurch nicht die wahre Seele des Menschen getroffen, sondern nur das, was ihr angewachsen ist. In diesem Sinne unterschied Isidorus das Menschliche, was aus Nothwendigkeit und aus Natur geschehe, und was nur ein Natürliches, aber nicht Nothwendiges sei, in einer ähnlichen Weise wie Epikur [1]), wahrscheinlich daran die Vorschrift knüpfend, daß man dem Natürlichen und Nothwendigen sich nicht entziehen könne, das Natürliche dagegen und Nicht-Nothwendige zu beschränken habe. Denn wenn er auch den Genuß der Geschlechtsliebe für natürlich, aber nicht für nothwendig hielt [2]), so wollte er ihn doch keinesweges

1) S. m. Gesch. der alten Phil. III S. 472.

2) Ap. Clem. Alex. strom. III p. 427. ἡ δὲ ἀνθρωπότης ἔχει τινὰ ἀναγκαῖα καὶ φυσικὰ μόνα· ἔχει τὸ περιβάλλεσθαι ἀναγκαῖον

gänzlich unterdrückt wissen, vielmehr wußte er auch hier noch zu unterscheiden. Einige nemlich wären von Natur nicht zur Ehe geneigt, Andere durch Nothwendigkeit von ihr zurückgehalten, noch Andere endlich machten sich des ewigen Reiches wegen zu Eunuchen aus Vernunft [1]. Von diesen allen werden nun natürlich nur die für die wahren Enthaltsamen gehalten, welche wegen des ewigen Reiches aus Vernunft der Geschlechtsvermischung sich enthalten; dagegen denen, welche nach Nothwendigkeit und aus natürlichem Triebe sich nicht verheiratheten, könne dies nicht als Verdienst angerechnet werden, und wer sogar eine Ehre darin suche, der müsse getadelt werden, daß er von einer Leidenschaft, von einer nothwendig wirkenden Ursache, sich beherschen lasse. Daher räth Isidorus dem, welcher sich nicht fest fühle, zu heirathen; wer aber aus Vernunft nicht heirathen wolle, der solle doch deswegen von seinen verheiratheten Brüdern sich nicht trennen, sondern seine Schwäche bedenken [2]. Man sieht, wie diese sittlichen Vorschriften auf das äußere Werk wenig Werth

καὶ φυσικόν· φυσικὸν δὲ τὸ τῶν ἀφροδισίων, οὐκ ἀναγκαῖον δέ. Nach φυσικὰ ist offenbar etwas ausgefallen, entweder nur τινὰ oder τινὰ δὲ φυσικά, obgleich auch Epiph. haer. XXXII, 4 diese Worte nicht hat; es muß eine alte Corruptel sein.

1) L. l. p. 426. οἱ ἐξ ἀνάγκης und οἱ κατ' ἀνάγκην werden unterschieden. Diese sind Eunuchen wegen Unvermögens, jene aus Ehrgeiz, διὰ τὴν ἀνθολκὴν τῆς εὐδοξίας. Es herscht dabei der Gegensatz zwischen dem Reiche der ἀνάγκη und dem Reiche der πρόνοια oder des λόγος.

2) L. l. p. 427. Das Fragment hat hier offenbar Lücken, wie auch Epiphanius andeutet.

legen und dagegen das Lobenswerthe allein in der richtigen Einsicht der Vernunft suchen [1].

Können wir nun diese Mäßigung nicht tadeln, so liegen doch in den Grundsätzen, von welchen sie ausgeht, die Keime von Verirrungen, welche bei den Basilidianern der spätern Zeit sehr entschieden sich entwickelten. Sie liegen besonders in zwei Punkten, in der Verachtung der Werke und in dem ausschließlichen Werthe, welcher auf die Erkenntniß, auf das Schauen der Wahrheit gelegt wurde. Durch dieses Schauen durfte man hoffen über alles Irdische und Vergängliche hinausgehoben zu werden. Basilides und Isidorus dachten zwar noch nicht so, jener, indem er auch die Strafen dieser Welt für Wohlthaten und für Reinigungen ansah, dieser, indem er außer der geistigen auch eine sinnliche Hülfe für wünschenswerth ansah [2]; ihre schwärmerischen Jünger aber werden beschuldigt, nicht allein die Theilnahme an den heidnischen Opfern und andern abgöttischen Gebräuchen, sondern auch überhaupt den ausschweifenden Genuß für erlaubt gehalten zu haben; denn nur für die Seele sei das Heil, der Körper von Natur vergänglich [3]. Daher sollen sie auch die Verleugnung des Gekreuzigten für ein Zeichen der wahren Freiheit angesehn haben [4]. Indem sie meinten, sie gehörten zu den von Natur Ausgewählten, wiegten sie sich auch in der Überzeugung, daß keine Sünde

1) L. l. *ἐνιότε δὲ τῷ μὲν στόματι λέγομεν, οὐ θέλομεν ἁμαρτῆσαι· ἡ δὲ διάνοια ἔγκειται ἐπὶ τὸ ἁμαρτάνειν.*

2) L. l. *καὶ λήψεται βοήθειαν καὶ νοητὴν καὶ αἰσθητήν.*

3) Iren. I, 24, 5.

4) Ib. 4; 6.

sie ihres Heils berauben könnte [1]). Da schwangen sie sich im Geiste ihrer geheimen, der gemeinen Vorstellungsweise unzugänglichen Lehre [2]) in eine übersinnliche Welt auf; mit dieser sinnlichen Welt glaubten sie nur durch ihr Leiden zusammenzuhängen, nicht durch ihr Handeln, nicht durch die wahre Freiheit ihres Geistes. Wer ihre Lehre versteht, der ist unsichtbar und unerfaßlich den Mächten dieser Welt, wie die übersinnliche Welt, wie der Sohn Gottes, der weiß alle Wesen und durchdringt alles, wird aber selbst von niemanden erkannt [3]).

Daß die dualistischen Grundsätze des Systems fast sogleich nach seiner Entstehung zu solchen Übertreibungen, zu solcher Ausartung führten, beweist wohl unstreitig, daß sie dem wissenschaftlichen Bedürfniß, aus welchem das System hervorgegangen war, nur einen in hohem Grade einseitigen Ausdruck geben. Dem Bedürfnisse des Christenthums an einen Gott über alles zu glauben entsprechen sie unstreitig nicht, indem sie vielmehr zwei wirksame Principien neben einander stellen. Dennoch können wir es uns wohl erklären, warum gerade dieser harte Dualismus zuerst in der Entwicklung der christlichen Phi-

---

1) Clem. Alex: strom. III p. 427.

2) Iren. I, 24, 6. Non autem multos scire posse haec, sed unum a mille et duo a myriadibus.

3) L. l. Igitur qui haec didicerit et angelos omnes cognoverit et causas eorum, invisibilem et incomprehensibilem eum angelis et potestatibus universis fieri, quemadmodum et Caulacau fuisse. Et sicut filium incognitum omnibus esse, sic et ipsos a nemine oportere cognosci, sed cum sciant ipsi omnes et per omnes transeant, ipsos omnibus invisibiles et incognitos esse. Tu enim, ajunt, omnes cognosce, te autem nemo cognoscat.

losophie sich regte und nicht der mildere, welcher neben Gott nur eine leidende Materie setzt. Denn in dieser Zeit sittlicher Kämpfe ging der Dualismus natürlicher Weise vorherschend von dem sittlichen Gegensatze zwischen Gutem und Bösem aus und erzeugte sich in der Verzweiflung den Kampf zwischen beiden aus einem gemeinsamen Grunde beider ableiten zu können. Dem Christenthum lag es gewiß näher das Übel dieser Welt als eine Wirkung sittlicher und mithin thätiger Kräfte zu fassen, als es aus einem physischen Verhältnisse zwischen der bewegenden Kraft und der bewegten Masse abzuleiten. Wie leicht konnte sich nun auch den Christen der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen als ein unbedingter darstellen. Auf jeden Fall mußte er zu einer weitschichtigen Untersuchung auffordern. Eine solche einzuleiten war nun der gnostische Dualismus des Basilides allerdings geeignet, wenn gleich von einer Voraussetzung ausgehend, welche dem Wesen jenes Gegensatzes Gewalt anthut, von der Voraussetzung, daß dieser Gegensatz von Natur sei. In dieser die sittliche Bedeutung desselben verleugnenden Gestalt konnte er nun freilich der christlichen Denkweise gegenüber sich nicht erhalten und daher finden wir denn auch die Spuren in dem Systeme des Basilides selbst, daß er seiner eigenen Voraussetzung ungetreu wird. Wir erkennen sie in der Ansicht, daß keine Natur, auch die des Reiches der Finsterniß nicht, an sich böse ist, sondern daß diese es erst dadurch wird, daß sie von der Begierde Fremdes sich anzueignen sich ergreifen läßt, und nicht weniger in der Behauptung, daß doch die Vermischung des Bösen mit dem Guten unter der Macht

der Vorsehung stehe und etwas Gutes hervorzubringen bestimmt sei.

Wie wenig nun auf der einen Seite das dualistische System geeignet war die philosophischen Fragen, welche im Geleite des Christenthums kamen, zu einer befriedigenden Lösung zu führen, auf der andern Seite doch auf das Genaueste mit dem Bedürfnisse der christlichen Denkart zusammenhing, das zeigt sich auf das Deutlichste in dem weitern Verlauf unserer Geschichte. Zwar die Secte der Basilidianer scheint sich nicht lange erhalten zu haben; aber mit ihr starb der Dualismus nicht aus, vielmehr zieht er sich noch lange neben der Entwicklung der christlichen Lehre fort und macht Eindruck selbst auf die kräftigsten Gemüther, deren aufstrebender Geist zur Umgestaltung der christlichen Philosophie dienen sollte, wie auf den Augustinus, um einen für viele zu nennen; aber wenn gleich in einem kühnen und für allgemeine Gedanken empfänglichen Sinne festgehalten, konnte er doch keine nur einigermaßen philosophische Gestalt gewinnen, sondern was in dieser Richtung nach den Zeiten des Basilides sich entwickelte, ist in wissenschaftlicher Rücksicht noch bei Weitem verworrener und roher, als das so eben betrachtete System. So wirkt es nur äußerlich anregend. Wir müssen aber dennoch, weil seine Einwirkung nicht unbedeutend ist, zum Verständniß unserer weitern Geschichte einen Blick auf diese spätern Formen des Dualismus werfen.

3. Die Manichäer.

Zu den einflußreichsten dualistischen Vorstellungsweisen gehört unstreitig die Lehre der Manichäer. Wir dürfen

sie hier um so weniger übergehen, je näher ihre Verwandtschaft mit dem Systeme des Basilides auch in Rücksicht auf ihren gnostischen Charakter ist. Doch kann sie in doppelter Beziehung keinen Anspruch auf eine ausführliche Untersuchung an diesem Orte machen, theils weil das philosophische Element in ihr doch nur untergeordnet ist, theils weil ihr Charakter auch nur auf der Grenzscheide zwischen dem Christlichen und dem Nicht-Christlichen steht.

In der Person des Mani, Manes oder Manichäus, dessen Geschichte von Orientalen und Occidentalen verschieden erzählt wird, hat man einen Religionsstifter erkennen wollen ungefähr wie den Muhammed, welcher also aus verschiedenen älteren Religionen eine neue Einheit hervorzubringen suchte, wählerisch deutend, scheidend und verbindend. Da war es nun für seine Unternehmung ebenso entscheidend, wie verderblich, daß er im Gegensatz gegen die religiöse Entwicklung sich bewegte, welche zu seiner Zeit bei seinem Volke begonnen hatte. Ein Perser von Geburt, dessen Wirksamkeit um die Mitte bis gegen das Ende des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung fällt, treffen seine Unternehmungen mit der Erhebung eines neuen Persischen Reiches zusammen, welches von der Parthischen Herrschaft sich befreit hatte und unter den Sassaniden die alte Volkssitte und Volksreligion wiederherzustellen sich beeiferte. Diese Bewegungen seines Volkes gingen von monarchischer Herrschaft aus, und es ist daher auch wohl nicht als zufällig anzusehn, daß sie die Keime des Monotheismus, welche in der alten Persischen Lehre gefunden werden konnten, begünstigten und weiter

zubilden strebten. So finden wir denn auch die welt-
und die geistliche Macht einig in der Verfolgung
Mani, welcher für die dualistische Richtung in der
ischen Religion sich erhoben hatte. Es ist nicht un-
rscheinlich, daß die Lehre des Mani erst nach ihrer
erlage in Persien über dieses Reich hinaus sich zu
reiten begann und alsdann auch erst anfing an fremde
iöse Vorstellungsweisen näher sich anzuschließen. Die
italischen Nachrichten lassen den Mani selbst auf sei-
Flucht, ehe er nach Persien zurückgekehrt einen gewalt-
n Tod fand, nach Osten, die occidentalischen Nach-
en nach Syrien seine Lehre tragen; so werden auch
e Grundsätze außer auf den Zoroaster von der einen
te auf den Buddha, von der andern Seite auf Chri-
t zurückgeführt. Was wir von ihnen wissen, stellt
allein in der Form dar, in welcher sie unter den
isten verbreitet wurden, und ist wahrscheinlich aus
ischen Übersetzungen geflossen, wenn wir anders die
riften, welche den Namen des Mani an der Stirn
en, für Werke dieses Mannes halten dürfen. In
n wurde Mani als der Apostel Christi angekündigt,
dies so wie ihre Absonderung vom Judenthum und
Heidenthum beweist unstreitig, daß die Manichäer
Christen gelten wollten. Wenn sie aber ihren Lehrer
als den Paraklet, als den Vollender der christlichen
nbarung betrachteten, wenn sie die heilige Schrift der
unreinigung durch falsche Lehre beschuldigten, so trenn-
sie sich dadurch offenbar von der christlichen Kirche
nahmen in Wahrheit die Stiftung einer neuen und
kommnern Gemeinschaft, auf einer reinern Offenba-

rung beruhend, in Anspruch. Doch giebt es auch Ü
lieferungen, in welchen Mani dem Buddha, dem Zo
ster, der Sonne als der Quelle alles Lichtes, un
Erlöser oder auch dem heiligen Geiste gleich gestellt w
und diese weisen denn offenbar darauf hin, daß
Manichäischen Lehre ein weiterer Begriff der Offenba
zum Grunde liegt, ausgehend von der Ansicht, daß
vielen Gestalten dasselbe göttliche Wesen zu uns gel
und nicht den Christen allein verkündet sei. Darauf
es denn auch unzweifelhaft hin, daß die Manichäer
Überzeugung sind, daß in allen Mittheilungen des S
nenlichts eine göttliche Offenbarung liege. Unsere
hauptung wird hierdurch gerechtfertigt werden, daß
Manichäische Lehre nur äußerlich dem Christenthume
anschloß, obwohl die Zeit, in welcher sie sich entwic
sie in eine nähere Berührung mit der christlichen
brachte und der Einfluß, welchen sie auf die eben
entwickelnde christliche Philosophie ausübte, nicht gel
net werden darf [1]).

Es sind im Ganzen sehr grobe Umrisse eines Vers
diese in sich uneinige Welt zu erklären, welche uns
der Manichäischen Lehre heraustreten. Tief geht
Forschung nicht, welche den Kampf entgegengesetzter M
in unserer Welt nur daraus sich erklären kann, daß
sprünglich zwei Kräfte gewesen von entgegengesetzter
des Lichtes und der Finsterniß, des Guten und des

1) Vergl. das Manichäische Religionssystem nach den Qu
neu untersucht und entwickelt von Dr. F. Chr. Baur. Tü
1831.

sen, das eine Gott genannt [1]), das andere die Materie, beide anfangs von einander gesondert und unabhängig, beide eine Mannigfaltigkeit lebendiger Kräfte aus sich erzeugend, welche aber in jeder Urkraft nichts anderes sind, als das eine erzeugende Princip in seiner ganzen Fülle, weswegen auch alle diese Erzeugnisse der ewigen Principien als ewig gedacht werden [2]). Die wahren Mächte des Streits, die Bestandtheile dieser Welt sind also in der That immer gegeben; wir erfahren nur, daß wir nach ihrem Ursprunge nicht weiter zu forschen haben. Nur wie sie mit einander sich vermischten, darüber kann die Frage sein. Aber auch auf diese Frage erhalten wir eine Antwort, welche mit der ursprünglichen Voraussetzung kaum übereinstimmen möchte. Denn seltsam ist es doch offenbar, daß die ersten Gründe zwar ihrem Begriffe nach durchaus selbständig sein sollen, aber dennoch so mit einander verglichen werden, daß dem guten Principe vor dem bösen ein Vorzug gegeben wird, beide nur nach ihrer Kraft, nicht in Rücksicht auf ihre Verschiedenheit gedacht; denn das Gute soll vollkommner sein an Gutem, als das

1) Daher das Monotheistische im Manichäismus. August. c. Faust. XXI, 1. Est quidem, quod duo principia confitemur, sed unum ex his deum vocamus, alterum hylen, aut ut communiter et usitate dixerim, daemonem.

2) Hierin liegt die pantheistische Tendenz neben dem Dualismus der Manichäer. August. de actis c. Felice Man. I, 18. Quomodo deus aeternus est et factura apud eum nulla est, totum aeternum est. — — Quod nascitur finem habet, quod innatum, non habet finem. — — Et qui generavit et quos generavit et ubi positi sunt, omnia aequalia sunt. Ib. 19. Et pater, qui generavit ibi lucis filios, et aër et ipsa terra et ipsi filii una substantia sunt et aequalia sunt omnia.

Böse an Bösem [1]; jenes soll einig sein in sich, dieses dagegen in einem beständigen Kampfe seiner eigenen Gestaltungen, die sich wechselseitig verschlängen [2]. Hierbei spielt nun der alte Griechische Begriff der Materie offenbar seine Rolle, als bestände sie in einer untergeordneten, in sich selbst streitenden Bewegung [3]; aber freilich finden wir dies nicht im besten Einklange mit der Voraussetzung, daß dieses Reich der Finsterniß doch eine Einheit bilde unter einem Fürsten und Herrscher, der zugleich Ursprung und Geist desselben sei [4]. Noch schwieriger als dieser Punkt ist es mit den Grundvoraussetzungen der Manichäer zu vereinigen, daß angenommen wird, das Reich der Finsterniß habe eine Fähigkeit das Reich des Lichtes gewahr zu werden und sei auch wirklich einmal, man weiß nicht wie, dieses Reiches ansichtig geworden; darauf habe es eine Begierde nach dem Lichte ergriffen, und die Mächte desselben wären nun dazu geschritten im Kampfe mit diesem seiner sich zu bemächtigen [5]. Dies sei der Ursprung der weltlichen Vermischung, der Vermischung zwischen dem Guten und dem Bösen, wie wir dieselbe hier erblicken. Denn auch das Gute, wie vollkommen es

1) Alex. Lycop. 2. δύο ἀρχὰς ἐτίθετο· — — ἀγαθῷ δὲ πλεῖον τὸν θεὸν ὑπερβάλλειν ἢ κακῷ τὴν ὕλην.

2) Tit. Bostr. c. Manich. I, 12; wo der Itacismus εἰτάκτει für ἠτάκτει eingeschwärzt hat. Ib. 16.

3) Alex. Lycop. 2. τὴν γὰρ ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἄτακτον κίνησιν, ταύτην ὕλην καλεῖ.

4) Manich. epist. fundamenti ap. August. c. ep. Manich. c. 15 §. 19. — princeps omnium et dux habens circa se innumerabiles principes, quorum omnium erat mens atque origo.

5) Tit. Bostr. ll. ll.; Alex. Lycop. 3.

auch geschildert wird [1], so wird dennoch weiter angenommen, daß es der Vermischung mit dem Bösen nicht völlig sich habe entziehen können; sondern nur darin finden wir noch den Gedanken fest gehalten, es rage doch an Kraft über das Böse hervor, daß es nicht gänzlich der Vermischung sich hingeben soll, sondern nur einen Theil seiner Fülle, die Weltseele oder die gute Seele, aus sich entlasse, um mit dem Bösen sich zu mischen [2], und daß es hierbei auch das Bewußtsein in sich trage eines zukünftigen Sieges über das Böse, auf welchen es mit Absicht ausgehe. Man vergleicht den Argen mit einem Löwen, welcher die Heerde des guten Hirten anfallen will; dieser aber gräbt eine tiefe Grube und wirft aus seiner Heerde einen Bock hinein, um welchen der Löwe, ihn zu verschlingen begierig, in die Grube stürzt und so gefangen wird, während der Hirt seinen Bock aus ihr herauszieht und rettet [3]. Man hat den Manichäern nicht mit Unrecht vorgeworfen, daß ihrer Lehre nach das Böse der Ursprung der Welt sei, obwohl freilich erst aus der Thätigkeit des Guten, in welcher es dem Bösen die Weltseele dahingiebt, und aus der nun erst eintretenden Vermischung des Guten mit dem Bösen die Welt hervorgehn soll; denn diese Thätigkeit selbst ist doch vom Angriff des Bösen auf das Lichtreich abhängig. Nur insofern

1) Manich. ep. fund. ap. August. de nat. boni c. Man. 42. Ita autem fundata sunt ejusdem splendidissima regna supra lucidam et beatam terram, ut a nullo unquam aut moveri aut concuti possint.

2) Tit. Bostr. I, 12; 20; 29; August. de vera rel. c. 9. §. 16. Daher die allgemeine Belebung der Materie.

3) Archel. et Manet. disp. p. 25.

konnten die Manichäer Gott als ihren Weltschöpfer ansehn, inwiefern der von ihm ausgesendete Theil seines Reiches erst Ordnung und Gestalt in die Dinge dieser Welt bringt und damit auch zugleich Absicht und Zweck in die Entwicklung der Zeiten gelegt hat [1]. Man wird bemerken können, daß fast in allen diesen Punkten, welche Anstoß erregen können, die Manichäer der Lehre des Basilides sehr nahe kommen.

Dem Wesen nach sehen wir nun in allen diesen Annahmen der Manichäer nichts als eine Erneuerung der dualistischen Richtung, welche in der Persischen Religion lag, nur daß in ihnen die Vorstellungen vom bösen Princip und von der Materie auf eine verworrene Weise sich gemischt haben. Natürlich nicht zum Vortheil der Lehre; sie kämpfen in ihr wie der Griechische und der Persische Geist, von deren einem die Vorstellung der Materie, von deren anderm die Vorstellung des bösen Princips ausgegangen ist. Bald macht sich der Begriff der Materie vorherschend geltend, wenn alles Körperliche vom Bösen, alles Seelenartige vom Guten abgeleitet wird [2]; bald tritt der Begriff eines Dämon, eines bösen Geistes, stärker hervor, wenn die böse Seele, welche mit der guten sich mischen soll, als ein Erzeugniß des bösen Princips angesehn wird [3]. Aber in den allgemeinen Voraussetzun-

---

1) August. de haer. 46. Proinde mundum a natura boni, hoc est a natura dei factum confitentur quidem, sed de commixtione boni et mali, quae facta est, quando inter se utraque natura pugnavit.

2) August. c. Faust. XX, 11; Tit. Bostr. II, 35.

3) August. de vera rel. l. l.

gen, welche zur Erklärung der Weltbildung gemacht werden, herscht doch bei Weitem die Persische Vorstellungsweise vor von dem Kampfe zweier geistiger Wesen, denen ursprünglich Bewegung und Leben beiwohne. Wie viel man auch geneigt sein möge der bildlich mythischen Darstellungsweise der Manichäer Schuld zu geben, so wird man dennoch gestehen müssen, daß die ursprüngliche Thätigkeit, das Begehren und Kämpfen des bösen Grundwesens diesem eine Bedeutung beilegt, welche über den Begriff einer nur leidenden Materie hinausgeht [1]). Das gute Princip widersteht nur dem bösen und ist siegreich nur in der Abwehr; so soll es sich Ruhe gewinnen und Sicherheit. Überhaupt der Gegensatz zwischen Körperlichem und Geistigem, wie er dem Begriffe der Materie, wenn auch nicht ursprünglich zum Grunde liegt, so doch später sich eingebildet hat, möchte wohl keinesweges dem Dualismus des Manichäischen Systems wesentlich sein; denn in den Beschreibungen des Lichtreichs treten uns eben so sehr Begriffe körperlicher Gegenstände entgegen, wie in den Beschreibungen der finstern Mächte Begriffe geistiger Bewegungen. Da ist von zwölf Gliedern Gottes die Rede,

---

1) Hierin muß ich mich gegen Baur a. a. O. S. 39 erklären. Baur muß sich seiner Ansicht nach auch gegen die Annahme einer bösen Seele erklären (S. 164 ff.), welche viel sicherer beglaubigt ist, als er annimmt, und gegen welche er dennoch vergeblich streitet; denn ob mens oder anima von den Manichäern gesagt worden, möchte freilich schwer zu entscheiden sein, aber auch wenig austragen. Vergl. S. 177 Anm. Die Entscheidung liegt darin, daß die Manichäer ein doppeltes Begehren in uns setzen oder ein Begehren gegen unsern Willen im eigentlichen Sinn als eine besondere Substanz.

welche sich je drei über vier Regionen erstrecken sollen, seine glänzenden Reiche sind auf der lichten und seligen Erde gegründet, und wenn auch alles dies als eine bildliche Darstellung angesehn werden könnte, so verstattet es doch die Zusammenstellung des ganzen Systems nicht ebenso über die Weise zu urtheilen, in welcher den fünf Elementen der Finsterniß auch fünf Elemente des Lichtreichs entgegengestellt werden [1]. Alles dies deutet darauf, daß der ursprüngliche Gegensatz der beiden Welten von den Manichäern nicht in der abstracten Form des Gegensatzes zwischen Geistigem und Körperlichem, sondern in der concreten Weise zweier persönlicher Wesen gefaßt wurde. Der grob sinnlichen finstern Welt wird eine übersinnliche Welt entgegengesetzt, welche alles dasselbe in sich enthält, was jene, doch in der reinen Weise des Lichtes, nur daß die übersinnliche Seite dieses Gegensatzes, wie schon der Begriff des Lichtes beweist, keinesweges rein aufgefaßt wurde. Offenbar herscht hierin die orientalische Denkweise vor.

Dasselbe Übergewicht des Orientalischen finden wir auch in der vorherschend mythischen Darstellungsweise des ganzen Systems. Es würde uns zu weit führen, wenn wir ihr in ihre Einzelheiten folgen wollten, welche kaum Spuren einer wissenschaftlichen Zusammenstellung verrathen. Eben deswegen wird man auch geneigter sein zu fragen, warum wir hier überhaupt auf das Manichäische System eingegangen sind, als warum wir nur kurz dasselbe erwähnen. Aber in der That ein gewisses philosophisches

---

1) Man vergl. nur August. c. Faust. XI, 3; de haer. 46; c. epist. Man. c. 13 §. 16.

Streben ist doch auch in seinen rohen Formen nicht zu verkennen. Wenn die Manichäer nach dem Grunde ihres Glaubens an ihren Meister gefragt wurden, so war ihre wiederholte Antwort, er habe ihnen den Anfang, die Mitte und das Ende gelehrt. Auf eine Lehre also, welche alles umfasse, gründeten sie den Vorzug ihrer Offenbarung vor der christlichen. Und den Inhalt dieser Lehre drückten sie in einer Weise aus, welche gewiß nicht unpassend ist den Gang einer philosophischen Untersuchung zu bezeichnen. Die Offenbarungen der heiligen Schrift schienen ihnen nicht genügend, weil sie weder unzweideutig, noch ausreichend den Lauf der Weltentwicklung bezeichneten, besonders weil sie über die physische Seite des weltlichen Daseins keine genügende Auskunft gäben. Sie wollten die materielle, die bewegende und die Endursache der Dinge erkennen, woraus die Welt gemacht worden, wer sie gebildet habe und zu welchem Zwecke [1]). Dieselbe philosophische Richtung finden wir alsdann auch wieder in ihrer Weise die Gestalten des Reiches der Finsterniß gleichlaufend mit den Gestalten des Lichtreiches durchzuführen, indem sie dabei offenbar von dem Gedanken ausgehn, daß alles, was hier in dieser Welt ist, auch dort im Reiche des Übersinnlichen sein müsse. Es ist darin, freilich in einer groben und rohen Form die

1) August. de act. c. Fel. Man. I, 9. Ideo suscepimus Manichaeum, et quia venit Manichaeus et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem, docuit nos de fabrica mundi, quare facta est et unde facta est et qui fecerunt; docuit nos, quare dies et quare nox; docuit nos de cursu solis et lunae; quia hoc in Paulo non audivimus nec in ceterorum apostolorum scriptis, hoc credimus, quia ipse est Paraclitus.

Überzeugung ausgedrückt, daß Sein und Gedanke einander entsprechen müssen. Genug neben andern Triebfedern, welche in ihrer Lehre wirksam sind, lassen sich auch die philosophischen Beweggründe in ihr nicht verkennen. Eben dies giebt ihr ihre Ähnlichkeit mit den gnostischen Lehren ihrer Zeit, welche einen philosophischen Charakter an sich tragen. Sie hat mit diesen gemein im Christenthum eine philosophische Lehre zu suchen, sie nicht aus ihm entwickeln, sondern in ihm als ein Überliefertes finden zu wollen, und so wie die Gnostiker wurden auch die Manichäer durch ihren philosophischen Trieb sogleich auf den auffallendsten Mangel aufmerksam, welcher in dem Christenthum vorhanden sein würde, wenn man es als philosophische Lehre betrachten dürfte, auf den Mangel einer physischen Erklärung der Dinge. Dabei zeigt sich aber auch zugleich in ihnen, wie in den Gnostikern, die Neigung Dinge, welche keinen physischen Verlauf haben, die Entstehung der Welt und des Bösen, in physischer Weise zu erklären, ja diese Neigung, so genau zusammenhängend mit ihren ersten Fragpunkten, ist bei den Manichäern und bei den dualistischen Gnostikern durchaus herschend. Eben hierin ist diese Lehrweise der kirchlichen Richtung dieser Zeiten am entschiedensten entgegengesetzt, welcher das Physische und Metaphysische bei Weitem ferner lag, als das Sittliche, da sie eben mit einem sittlichen Werke zu thun hatte, mit der Ausbildung einer Gesellschaft, welche um so stärker durch die sittliche Gesinnung zusammengehalten werden mußte, je weniger sie eine äußere Gewalt zu ihrem Zwecke zu verwenden hatte oder ihrer Natur nach verwenden durfte.

Doch kann man nicht sagen, daß die dualistischen Gnostiker und so auch die Manichäer von dieser Richtung der ersten christlichen Kirche ganz sich abgewendet hätten. Sie waren ja in einer ähnlichen Lage wie diese und blieben zum Theil noch länger in ihr, und einen ähnlichen Zweck hatten auch sie, eine geistige Gemeinschaft Gläubiger zu gründen. Aber dem physischen Charakter ihrer Lehre gemäß mußten auch ihre sittlichen Vorschriften in einer mehr physischen Weise sich gestalten, was ihnen denn freilich einen großen Theil ihrer Kraft raubte. Zunächst schlossen ihre sittlichen Lehren sich überhaupt daran an, daß sie einen allgemeinen Zweck aller Dinge setzten und die Welt ihrem Verlaufe nach als einen Läuterungsproceß zur Scheidung des Guten vom Bösen sich dachten. Diese ethische Wendung ihrer Lehre nimmt aber alsdann einen mehr besondern Charakter durch die Annahme an, daß der Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen sein Entscheidungsmoment in der Schöpfung des Menschen habe. Denn in dieses Subject des sittlichen Lebens sollen alle Theile des Guten, welche im ersten Kampfe dem Lichtreiche entfremdet und vom Bösen erobert worden sind, zu einem festern Körper nach der Form des Bösen sich vereinigen, und der Mensch soll daher die Welt im Kleinen darstellen [1]). Diese Vereinigung des Menschen soll nun freilich vollbracht werden von dem Herrscher des bösen Reiches, der auch etwas von seiner Natur einmische [2]),

1) Archel. et Man. disp. 8. τὸ γὰρ σῶμα τοῦτο κόσμος καλεῖται πρὸς τὸν μέγαν κόσμον καὶ οἱ ἄνθρωποι ῥίζας ἔχουσι κάτω συνδεθείσας τοῖς ἄνω.

2) August. de mor. Manich. c. 19. §. 73.

um durch die Kraft einer solchen Einheit dem Andrange des Guten widerstehen zu können [1]), in welcher Ansicht nur offener das im Besondern ausgedrückt ist, was die Manichäer im Allgemeinen nicht zugestehn wollten, daß diese Welt ein Werk des Bösen sei; aber nach ihren Grundsätzen konnten die Manichäer nun auch nicht anders als behaupten, daß dennoch der Mensch wesentlich gut sei und die Fülle alles Guten dieser Welt in sich enthalte. Dadurch wird er nun gegen die Absicht, welche der Fürst der Finsterniß bei seiner Erschaffung hatte, zu einem passenden Mittel die Elemente des Lichtreiches, welche in diese Welt gekommen, von ihrer Befleckung durch das Böse zu reinigen und dem Zwecke aller Dinge zuzuführen.

Man sollte glauben, daß nach dieser Entstehungsgeschichte des Menschen es am natürlichsten gewesen wäre anzunehmen, er hätte wenigstens zunächst den Zwecken entsprochen, zu welchen er gebildet wurde. Aber zu der entgegengesetzten Annahme führt die ethische Richtung des Systems in Übereinstimmung mit den heiligen Überlieferungen. Der erste Mensch soll anfangs heilig gelebt, nachher aber der sinnlichen Begierde sich ergeben haben, so daß er durch freien Abfall vom Guten der Vater eines sündhaften Geschlechts ward, ohne die Fähigkeit zu verlieren, sich wieder zum Guten zu wenden, wie es denn auch geschehen sei [2]). Alle diese Vorgänge werden als

1) Manich. ep. fund. ap. August. de natura boni c. Man. 46.

2) August. de mor. Man. c. 19. §. 73. Adam dicitis sic a parentibus suis genitum, abortivis illis principibus tenebrarum, ut maximam partem lucis haberet in anima, perexiguam gentis adversae. Qui cum sancte viveret propter exsuperantem copiam

Werke der Freiheit betrachtet, wie denn auch die Nachkommen des ersten Menschen als freie Wesen angesehn werden; der Begriff der Freiheit des Menschen aber bezeichnet nur, daß er in der Mitte steht zwischen dem Reiche des Lichtes und den finstern Mächten und sowohl der Tugend des erstern, als auch der Begierde der andern sich zuwenden kann [1]. Man muß wohl verstehen, nicht die gute Seele des Menschen kann sich dem Bösen, noch die böse Mischung in ihm dem Guten zuwenden, sondern nur bald kann der eine, bald der andere Bestandtheil in ihm die Übermacht gewinnen [2]. Wir werden hierin allerdings eine Annäherung an die praktische Richtung des Christenthums erblicken können, wie eingeschränkt auch der Begriff der Willensfreiheit nach den Grundsätzen der Manichäer genommen werden mußte. Selbst der Widerstreit dieser Richtung mit der physischen Grundlage ihrer Lehre mußte dazu dienen genauer in die Untersuchung des Bösen einzuführen und die Frage anzuregen, wie weit es dem Willen zugemessen werden dürfe und wie weit nicht. Die Manichäer unterschieden hierbei die Begierde und die Sünde; jene erschien ihnen als etwas Natürliches, als die böse Natur oder Seele, welche mit uns verbunden sei vor jeder That, ein unvergänglicher Bestandtheil des

---

boni, commotam tamen in eo fuisse adversam illam partem, ut ad concubitum declinaretur, ita eum lapsum esse atque peccasse, sed vixisse postea sanctiorem.

1) Secundini Man. epist. ad August. 2. Vergl. August. de act. c. Fel. Man. II, 5; de nat. boni c. Man. 42.

2) Secund. l. l. Carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate. August. op. imp. c. Julian. III, 187.

finstern Reiches, ja eines natürlichen Wachsens durch die Thak theilhaftig; dagegen die Sünde besteht ihnen nur in der Thak, indem wir der Begierde nachgeben, und sie verschwindet auch mit der Thak, indem nur die Erinnerung an dieselbe übrig bleibt [1]; denn das Gute kann dadurch nicht geschmälert werden. Daher meinten sie auch annehmen zu müssen, das Böse treffe uns zunächst unfreiwillig und täusche uns gleichsam durch unsere Unbekanntschaft mit ihm; erst nachdem wir uns von ihm hätten verführen lassen, gelangten wir zur Erkenntniß des Guten und des Bösen und würden alsdann strafbar, wenn wir nicht zur Reue uns wendeten und vom Bösen ließen; doch sei zur Reue auch nach wiederholtem Falle immer noch Zeit [2]. Nach dieser Ansicht konnten sie sogar in der Übertretung des Gesetzes, in der Verführung durch das Böse ein Werk der Vorsehung sehen und behaupten, daß die Vermischung des Bösen mit dem Guten dem reuigen Sünder, welcher nur mit Festigkeit die Tugend ergriffe, zum Besten gereiche, indem sie ihm die Augen

1) Manich. ap. August. l. l. Omne enim peccatum, antequam fiat, non est, et post factum memoria sola ejus operis, non ipsa species manet; malum autem concupiscentiae, quia naturale est, antequam fiat, est, cum fit, augetur, post factum et videtur et permanet.

2) L. l. Videsne concupiscentiam mali esse originem, per quam miserae animae libidini serviunt, non sponte, quia hoc est, quod nolente animo gerimus solum? Secund. l. l. Si vero ab spiritu vitiorum incipiat (sc. anima) trahi et consentiat ac post consensum poenitudinem gerat, habebit harum sordium indulgentiae fontem. Carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate. At cum se ipsam cognoverit, consentiat malo et non se armet contra inimicum, voluntate sua peccavit etc.

über seine eigene gute Natur und über die Natur des Bösen öffnete [1].

In diesen Schilderungen finden wir nun, wie gesagt, eine Ansicht des sittlichen Lebens, welche mit der christlichen einige Ähnlichkeit hat. Nur darin weicht sie von dieser bedeutend ab, daß die Wirksamkeit des Menschen bei Besiegung des Bösen als unabhängig vom Willen Gottes gedacht wird. Adam führt wieder ein heiligeres Leben, nachdem er gesündigt hat, nur durch seine eigene Stärke; der einzelne Mensch sich selbst und das Böse erkennend büßt seine Sünde ab; diese läßt keine andere Spur im Menschen zurück, als die Erinnerung an seine sündige That. In allen diesen Punkten tritt nichts von der Allgemeinheit des Erlösungswerkes hervor, welche die christliche Kirche voraussetzt; sie sondern den Menschen ganz von seiner Art und der ganzen Welt ab. Daher genügt den Manichäern auch die Reue zur Versöhnung freiwilliger Sünden. Diese Absonderung, in welcher die Manichäer Wollen und That, Äußeres und Inneres auseinander fallen lassen, wird man in ihren allgemeinen Grundsätzen nicht gegründet finden; sie geht ihnen nur daraus hervor, daß sie doch mit den Christen das Böse im Willen des Menschen gegründet finden wollten. Wenn sie dem freien Zuge ihrer eigenen Lehre folgen, betrach-

1) Tit. Bostr. III praef. fin. ὠφελῆσθαι δὲ τὰ μέγιστα καὶ ἐλευθερῶσθαι τὸν ἄνθρωπον πεισθέντα συμβουλῇ τοῦ ὄφεως, ὃν ἄγγελον εἶναι τοῦ ἀγαθοῦ διορίζεται· τυφλὸς μὲν γὰρ ἦν, φησί, γευσάμενος δὲ τοῦ ἀπηγορευμένου εἶδεν ἑαυτόν, ὅτι γυμνός ἦν καὶ σκέπῃ τῇ εὑρεθείσῃ κατεχρήσατο καὶ ἔγνω τὸ ἀγαθόν τε καὶ κακόν· οὕτως μάλιστα ὠφέληται παραβεβηκὼς τὸ πρόσταγμα τοῦ ἐπιβούλως πλάσαντος.

ten sie den Läuterungsproceß in dieser Welt als einen allgemeinen, aber auch zugleich als einen physischen Vorgang. Er schließt sich daran an, daß in einzelnen Theilen der Welt ein Überschuß des reinen Lichtes zurückbleibt oder wenigstens eines Lichtes, welches eine entschiedene Oberherrschaft über die finstern Gewalten des Bösen behauptet und deswegen die Macht besitzt andere in Finsterniß verschlungene Theile des Lichtreichs an sich zu ziehen und zu läutern. Solche läuternde Wesen suchen die Manichäer besonders in der Sonne und dem Monde und verknüpfen damit ein astronomisches System, in welchem die ganze Umkreisung der Welt dargestellt wird wie eine mechanische Vorrichtung zum Ausschöpfen des Lichtes in den niedern Regionen um es allmälig zu den höhern und lichtern Regionen emporzuheben [1]. Wie wenig die Manichäer ein Arg daraus hatten diesen Proceß nur als physischen sich zu denken, das sieht man besonders daran, daß sie auch Täuschungen zuließen, durch welche die im Bösen verschlungenen Lichttheile durch ihre sinnlichen Begierden selbst in die höhern Lichtregionen gelockt werden sollten [2]. In allen diesen physischen Kräften soll nun Christus wirksam sein; dieser wird als eine allgemeine Naturkraft gedacht, welche in verschiedenen Gestalten sich erweise; die Erscheinung des Heilands in menschlicher Gestalt ist dagegen den Manichäern nur ein untergeordnetes Moment; denn eine Bekleidung mit Fleisch kann ihnen keine heilbringende Bedeutung haben; wenn auch der

1) Archel. et Man. disp. 7; 8; Alex. Lyc. 4.

2) August. de natura boni c. Man. 44.

einzelne Mensch für die Wiederbringung der Dinge wirken kann, so bringt so etwas doch nicht seine ganze Person, sondern nur sein Wille zu Stande. Deswegen scheint ihnen diese Erscheinung des Heilands auf der Erde auch nur eine besondere Wirkung der allgemeinen erlösenden Kraft gewesen zu sein ohne Auszeichnung vor andern [1], und wenn sie die Erscheinung des Mani daran anschlossen als des Vollenders der Lehre, so scheint dies nur darauf zu deuten, daß sie die Entwicklung einer neuen Ordnung der Welt nur von der Verbreitung einer neuen wissenschaftlichen Einsicht ableiteten.

Man kann nun allerdings in ihrem Bestreben eine kirchliche Gemeinschaft zu gründen auch die Ähnlichkeit ihrer Richtung mit der christlichen Lehre finden; allein die Weise ihrer kirchlichen Einrichtungen und die Vorstellungen, welche sie mit ihnen verbanden, zeigen doch auch deutlich, wie wenig das, was sie von christlicher Denkweise angenommen haben mochten, gegen die Grundirrthümer ihres Systems durchdringen konnte. Mit den gnostischen Secten haben sie es gemein, daß sie eine doppelte Classe der Christen unterscheiden, die Auserwählten und die Hörer. Schon der Name der letztern deutet darauf hin, wie wichtig ihnen in ihrer Gemeinschaft das Hören und das Lernen war. Die Hörer zeichneten sich eben nur durch den Unterricht, welchen sie empfingen, vor den Heiden aus; im praktischen Leben folgten sie allen Gebräuchen anderer Religionen [2]. Ein Verdienst

1) Archel. et Man. disp. 50.

2) August. c. Faust. XX, 23.

glaubten sie sich jedoch auch zu erwerben durch ihre Gemeinschaft mit den Auserwählten und durch ihre Wohlthätigkeit gegen diese. In diesem, wie in andern Punkten ihrer Gesellschaftsordnung tritt eine sehr große Verwandtschaft mit orientalischen, namentlich Indischen Religions-Einrichtungen heraus. Durch das Gebet der Auserwählten sollen die Hörer zwar nicht zum Genusse der Seligkeit, aber doch zu einer Erleichterung ihrer Schicksale in der Seelenwanderung gelangen, so daß sie in einem andern Leben der Schaar oder dem Leben der Auserwählten sich anschließen können [1]. Sehr grob sinnlich malen sie es sich aus, in welcher Weise das Verdienst der Auserwählten auf die Hörer übertragen werde; durch ihre Darbringungen verdienen diese dies; jene aber besitzen die Kraft Andere zur Läuterung ihres Wesens zu führen, weil sie selbst das Lichtwesen in sich zur Herrschaft gebracht haben und dieses rein in ihnen leuchtend fähig wird die ihm verwandten Stralen des Lichts zu ihrem Ursprunge zurückzuführen. Damit nun aber diese Reinheit des Lichtes in ihnen sich darstelle, müssen sie auch jeder sinnlichen Begierde sich enthalten; sie haben dem strengsten Leben sich zu unterwerfen, einem rein geistigen Leben in der Betrachtung der Lehren ihres Meisters, in Unterricht, in Gebet. Über die positive Seite ihres Lebens jedoch treten uns wenige Bestimmungen hervor und dagegen ist es nur die strengste Enthaltsamkeit, welche sie auszeichnen soll. Drei Merkmale der Auserwählten werden uns aufgezählt, des Mundes, der Hände und des

1) August. de haer. 46.

Busens; mit allen diesen Gliedern seines Leibes soll der Auserwählte keusch und unschuldig sich halten [1]. Was nun zuerst das Merkmal des Mundes betrifft, so wird darunter zwar auch die Enthaltsamkeit von einem jeden bösen Worte, von jeder Gotteslästerung verstanden, noch wichtiger aber war den Manichäern ohne Zweifel die Enthaltsamkeit von Fleischspeisen, vom Wein und von allen Nahrungsmitteln, welche die Begierden des Fleisches reizen könnten [2]. Unter dem Merkmale des Busens dachten sich die Manichäer die Enthaltsamkeit von der Geschlechtsvermischung, welche den reinen Menschen verboten sei, weil sie der Seelenwanderung diene und der fruchtbare Beischlaf, wie sie sagten, die Seelen im Fleische binde [3]. Am unzweideutigsten jedoch tritt die ganze Richtung dieser Lehre in dem Merkmale der Hände heraus, denn dies soll nicht allein nach dem Mitgefühle, welches sie gegen die ganze Natur zu hegen geboten, in der Enthaltsamkeit von einer jeden Verletzung des Lebens in Pflanzen und in Thieren bestehn, sondern aller und jeder Handlung soll sich der Auserwählte enthalten [4]. Hierin haben wir unstreitig den Ausdruck einer Denkweise, welche wir als im Morgenlande heimisch kennen, einer Denk-

---

1) August. de mor. Man. 10 §. 19. Tria illa signacula — — oris —, manuum et sinus. Ut ore et manibus et sinu castus et innocens sit homo.

2) Ib. c. 11 §. 20; c. 13 §. 27; c. 15 §. 36 sq.

3) Ib. c. 18 §. 65.

4) Ib. c. 10 §. 19; c. 17 §. 34 sqq. Auch der Grundsatz der gerechten Vergeltung wird dabei geltend gemacht. Archel. et Man. disp. 9. ἀπείρηται αὐτοῖς ἔργον ποιῆσαι.

weise, welche in der Ruhe der Beschauung allein das Heilige sucht und dagegen in der Handlung wenigstens sofern sie freiwillig ist [1], nur eine Befleckung des frommen gottergebenen Lebens und eine Schuld sieht, welche in der Seelenwanderung gebüßt werden müsse. Das gottergebene Leben besteht eben nur darin, daß man dem Laufe der Naturkräfte sich überläßt, welche uns zur Reinigung führen werden, wenn wir in unserer Gesinnung ihnen nicht widerstreben und unsere Seele nicht an unreine Güter binden.

Eine ähnliche streng ascetische Denkweise hat sich auch sonst zu wiederholten Malen in der christlichen Kirche geltend zu machen gesucht; doch konnte sie zu keiner Zeit gegen den christlichen Gemeinsinn, welcher keine strenge Absonderung verstattet, zur herschenden Gesinnung sich erheben. In der Lehre der Manichäer hängt sie mit der dualistischen Scheu vor dem Bösen auf das Genaueste zusammen und führt nur die Ansicht durch, daß wir an die kämpfenden Schaaren des Lichtreiches im Gange der Weltentwicklung uns anschließen und von den feindlichen Gewalten der Finsterniß uns absondern sollen. Indem nun aber diese Grundansicht mit der christlichen Denkweise in Vermischung trat, zeigte es sich auch deutlich genug, wie wenig die dualistischen Grundsätze geeignet waren den Verheißungen des Christenthums genug zu thun. Denn wir finden, daß die Manichäer in ihrem Streite mit den Lehrern der christlichen Kirche von der Denkweise, aus

1) August. de mor. Man. c. 17 §. 55. Si quis non imprudentia, sed sciens fecerit.

welcher ihre Meinungen hervorgegangen waren, in mehreren Punkten nachzugeben sich genöthigt sahen. Zuerst bemerke man, wie die Lehre von der Seelenwanderung, welche mit dem Dualismus der Manichäer innigst verwebt ist, wie auch die Lehre, daß Gutes und Böses von Natur einander entgegengesetzt in einem nothwendigen Streite unter sich stehen, sonst immer mit der Ansicht sich verbunden gezeigt hatten, daß jene Wanderung und dieser Streit, wenn gleich in periodischen Absätzen verlaufend, doch niemals enden würden. Nicht mit Unrecht werden wir daraus schließen, daß diese Ansicht im Wesen jener Lehren liege. Bei den Manichäern aber sehen wir nun dennoch die Annahme heraustreten, daß der Sieg des Guten über das Böse vollkommen sein und alle weltliche Entwicklung schließen werde, so daß niemals wieder das Böse sein Haupt erheben könne. Das böse Grundwesen soll gebunden bleiben, auch nachdem das Gute sich von ihm gänzlich gesondert habe [1]. Wir sehen dies im Zusammenhange mit einem andern Lehrpunkte, welcher noch auffallender, als der eben angeführte, mit dem Dualismus der Manichäer in Mißklang steht. In nicht geringe Verlegenheit mußte sie die Frage der Kirchenlehrer setzen, wozu denn der Kampf des Guten mit dem Bösen führen solle, wenn eben nur eine Scheidung des ursprünglich Geschiedenen daraus hervorgehe, und in dieser Verlegenheit scheinen sie denn zugegeben zu haben, daß auch auf das Böse die Vorsehung des guten Princips sich erstrecke und eben deswegen den Kampf beider Grund-

1) Tit. Bostr. I, 30.

wesen zulasse, damit das Böse zur Ordnung, welche ihm nütze, geführt werde [1].

Man könnte vermuthen, daß hiermit noch eine dritte Annahme in Verbindung gestanden hätte, nemlich daß ein Theil der Seelen, welche ursprünglich dem Lichtreiche angehörten, doch der ewigen Verdammniß, d. h. der Verbindung mit dem Reiche der Finsterniß anheim fallen würde, als wäre er dazu bestimmt die Ordnung in diesem zu bewahren und zu bewachen. Denn auch diese Annahme stimmt mit den allgemeinsten Grundsätzen der Manichäer nicht. Jedoch auf eine noch leichtere Weise erklärt sich diese Abweichung von ihren Principien daraus, daß sie den Erlösungsproceß doch nicht ganz der Natur anheim gaben, sondern ihn auch als abhängig vom menschlichen Willen sich dachten und hierüber durch ihren unvermittelten Gegensatz zwischen Gutem und Bösem dahin geführt werden mußten auch solche Seelen anzunehmen, welche dem Bösen sich hingegeben hätten und daher im Momente der Entscheidung des Kampfes zwischen beiden Reichen dem Bösen anheim fielen [2]. Man kann

1) August. de mor. Man. c. 12 §. 25. In hac quaestione non defuit, qui diceret, non deum malo carere voluisse, aut ne sibi noceretur cavisse, sed propter naturalem bonitatem suam inquietae perversaeque naturae, ut ordinata esset, prodesse voluisse. Dies geht allerdings nur auf eine particuläre Lehre eines Manichäers; aber die angegebene Verbindung mit den allgemeinen Lehren der Manichäer findet sich bei Tit. Bostr. l. l.

2) Epist. fund. ap. Euodium de fide c. Manich. c. 5. Quod ideo illis (sc. animabus) eveniet, quia ita iniquis operibus se obstrinxerunt, ut a vita et libertate sanctae lucis alienarentur. Non igitur poterunt recipi in regna illa pacifica, sed configentur in praedicto horribili globo, cui etiam necesse est custodiam ad-

hierin allerdings auch eine Annäherung an die Richtungen des Christenthums erblicken, indem diese Wendung der Lehre den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem aus der natürlichen Gebundenheit in die Freiheit des Willens erhebt; allein um so unzweideutiger stellt es sich dabei auch heraus, daß der Dualismus nur durch gezwungene Annahmen mit den christlichen Grundsätzen vereinigt werden konnte und auch bei solchen Annahmen auf eine Vorstellung von den letzten Dingen führen mußte, welche keine genügende Auflösung der unter einander streitenden Gegensätze des Guten und des Bösen gewährt.

Demungeachtet läßt sich nicht leugnen, daß diese dualistische Denkart einen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Philosophie ausgeübt hat. Auf das Anschaulichste stellte sie es heraus — für die rohen Vorstellungen, unter welchen sie sich entwickelte, selbst in rohen Vorstellungen — wie in dieser Welt überall und in jeder einzelnen Erscheinung ein Doppeltes sich finde, ein Sinnliches und ein Übersinnliches, beide in einander durchaus entsprechenden Gestalten. Wenn sie in der Durchführung dieses Gegensatzes den Menschen aufforderte seinen Sinn dem Übersinnlichen oder dem Lichtreiche zuzuwenden, so mußte dies zur Erforschung des Übersinnlichen auf das stärkste antreiben. Zwar werden wir es nicht

---

liberi. (Diese Worte könnten auf den zuerst angegebenen Zusammenhang mit dem ganzen Systeme gedeutet werden.). Unde adhaerebunt his rebus animae eaedem, quas dilexerunt, relictae in eodem tenebrarum globo suis meritis id sibi conquirentes. Neque enim futura haec cognoscere studuerunt, atque ab iisdem, cum tempus dabatur, se segregaverunt.

billigen können, daß der Gegensatz zwischen dem Übersinnlichen und dem Sinnlichen mit dem Gegensatze zwischen Gutem und Bösem gleichgesetzt wurde; aber dennoch war dies die geeignetste Weise für jene Zeiten, in welchen das Christenthum vorherschend dem Praktischen zugewendet war, den Trieb nach Erkenntniß des Übersinnlichen anzuregen. In einem geringern Grade hat unstreitig die Richtung des Manichäismus auf die Ergründung des Physischen gewirkt; der allgemeine Entwicklungsgang der christlichen Kirche ließ von dieser Seite keine bedeutende Einwirkung zu; aber dennoch ist es als ein Zeichen der Zeit anzusehn, daß in ihr die durchaus rohen physischen Vorstellungen der Manichäer einen Anhang sich gewinnen konnten. Sie müssen als Versuche betrachtet werden einer spätern höhern Stufe der Bildung vorzugreifen, und eben deswegen, weil eine vollkommnere Physik erst in viel spätern Zeiten der christlichen Philosophie zugänglich wurde, hat der Manichäismus von Zeit zu Zeit sich erneuen können.

4. Dualistische Lehren, welche an die Griechische Philosophie sich anschließen.

Unstreitig eben so früh als der gnostische Dualismus sind unter den Christen die Ansichten verbreitet worden, welche Gott als Schöpfer der Welt aus der ursprünglichen Materie betrachten und also das materielle und das formende Princip einander absolut entgegensetzen. Diese Ansichten, unter den Heiden weit verbreitet, mußten bei der ersten Verworrenheit der christlichen Lehre in Allem, was ihre ursprünglichen Verheißungen und ihre praktischen

Bestrebungen nicht unmittelbar berührte, auch in die christliche Kirche sich einschleichen. Erst durch die Ausbildung der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts wurden sie verdrängt, und diese wurde erst ausgebildet, als die Natur jener Ansichten in gefährlichen Folgerungen sich enthüllt hatte. In dieser Rücksicht hat der gnostische Dualismus und die Lehren, welche wir jetzt noch kurz erwähnen wollen, in gleicher Weise auf die Ausbildung der Kirchenlehre gewirkt; aber ohne Zweifel jener stärker, als diese. Dies ist zum Theil darin gegründet, daß überhaupt die gnostischen Schwärmereien, in ihrem orientalischen Charakter dem Ursprunge des Christenthums näher verwandt, als die Griechische Philosophie, die stärkste Erregung für die Entwicklung der christlichen Philosophie abgaben, zum Theil aber erklärt es sich auch daraus, daß der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem der praktischen Richtung des Christenthums viel näher lag, als der theoretische Gegensatz zwischen Materie und Form. Übrigens neigen sich auch die dualistischen Lehren, welche an die Griechische Philosophie sich anschließen, nach der Natur dieser Zeiten in manchen Punkten dem Gnosticismus zu. Ihre Untersuchung wird deswegen, und weil sie mit dem gnostischen Dualismus auf einen und denselben Punkt hinwirkten, hier ihre rechte Stelle finden.

So wie die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie in einer wissenschaftlichen Form sich geltend zu machen suchte in der christlichen Kirche, mußte sie in den Streit dieser Zeiten gezogen werden. Dies geschah noch vor der Entwicklung der Manichäischen Lehre zu Ende des zweiten oder zu Anfang des dritten Jahrhunderts,

als Hermogenes, ein Maler, welcher in Africa lebte und lehrte, seine dualistische Ansicht entwickelte[1]). Wir kennen sie nur aus der Gegenschrift des Tertullianus, seines Zeitgenossen[2]). Die Meinungen des Hermogenes schließen sich sämmtlich an die Ansichten der Griechischen Philosophie von der Materie an. Er setzt drei Annahmen als möglich, die eine, daß Gott alles aus sich selbst, die andere, daß er alles aus nichts, die dritte, daß er alles aus etwas, aus einer Materie, gemacht habe. Die erstere widerlegt er daraus, daß Gott eine unveränderliche Einheit und durchaus vollkommen sei von Ewigkeit her; alles dagegen, was zugleich würde und machte, sei für unvollkommen zu halten, weil es entweder zum Theil würde und zum Theil machte oder, wenn man annähme, es machte und würde ganz, daraus der Unsinn sich ergäbe, daß es zugleich ganz machte und wäre, und ganz würde und nicht wäre[3]). Er scheint hierbei besonders den Begriff der Ewigkeit Gottes in aller Beziehung festgehalten zu haben; auch als ewigen Herrn wollte er ihn verehrt wissen; der ewige Herr aber könne nicht anders werden, als er immer ist[4]). Der zweiten Annahme, daß Gott alle Dinge aus dem Nichts erschaffen habe, setzt er nicht den gewöhnlichen Satz entgegen, daß aus nichts nichts werde; sondern das Vorhandensein des Übels und des

---

1) Ähnliche Lehren finden sich auch bei den Apologeten, aber doch nur beiläufig.

2) Die spätern Bestreiter des Hermogenes haben ihre Quelle im Tertullian.

3) Tert. adv. Herm. 2.

4) Ib. 2; 3; 12. Dominum vero aeternum aliud esse non posse, quam quod semper est.

Bösen ist ihm Erweis dafür, daß in der Welt etwas sei, was nicht aus dem Willen Gottes stamme. Daher folgt er der dritten Annahme als der allein übrig bleibenden, daß eine Materie, aus deren Mangelhaftigkeit das Böse sei, der bildenden Thätigkeit Gottes zur Seite stehe [1]). Damit hängt auch sein Streit zusammen gegen die Ansicht der Stoiker und anderer Philosophen, daß des Guten wegen auch das Böse nothwendig sei, damit jenes durch dieses erkennbar und verherrlicht werde [2]). In seinem Begriff von der Materie schließt er am nächsten an den Aristoteles sich an, indem er sie als ein völlig Eigenschaftloses schildert, von welchem keine Aussage gelte, weder daß es körperlich, noch daß es unkörperlich, weder daß es böse, noch daß es gut sei [3]). Dabei gab er aber doch zu, daß etwas Körperliches in ihr liege, aus welchem die Körper, etwas Seelenartiges, aus welchem die Seelen hervorgegangen wären, nemlich ihre ungeordnete Bewegung [4]), eine Ansicht, welche an den Plutarch erinnert [5]). Auch die Weise, wie Gott der Materie Gestalt

1) Ib. c. 2. Igitur omnia ab eo (sc. deo) bona et optima oportuisse fieri secundum conditionem ipsius. Inveniri autem et mala ab eo facta, utique non ex arbitrio nec ex voluntate, quia, si ex arbitrio et voluntate, nihil incongruens et indignum sibi faceret. Quod ergo non arbitrio suo fecerit, intelligi oportere ex vitio alicujus rei factum, ex materia esse sine dubio. Ib. 10. Ergo, inquit, ex nihilo faceret, ut mala quoque arbitrio ejus imputarentur?

2) Ib. 15.

3) Ib. 35; 37.

4) Ib. 36. Corporale enim materiae vult esse, de quo corpora edantur, incorporale vero inconditum motum ejus.

5) Vergl. m. Gesch. d. alten Phil. IV. S. 548.

gebe, dachte er sich wie Aristoteles. Nicht wie die Sto
sagen, bildet Gott die Welt, indem er sie durchdri
sondern wie ein Magnet, welcher sich nähernd das Ei
anzieht, wie die Schönheit, indem sie nur durch ihre
scheinung das Begehren erregt [1]). Man sieht wohl,
Hermogenes hierin den früher betrachteten Dualisten s
nahe steht; aber entschieden entfernt er sich von die
darin, daß er die Materie weder für gut, noch für
hält. Sein Beweis dafür beruht darauf, daß wenn
böse wäre, sie nicht der Ordnung begehren oder
nur fähig sein würde, welche sie doch durch Gottes
wirkung erhalten soll [2]).

Wie sehr nun auch diese Lehren des Hermogenes
den Begriffen des Aristoteles übereinstimmen, so enth
doch der Punkt, daß der Materie ursprünglich eine
wegung beiwohne, den Keim zu einer bedeutenden
wesentlichen Abweichung von der Aristotelischen Denkw
Diese rechtfertigt er daraus, daß wenn nicht etwas
meinschaftliches zwischen Gott und der Materie gew
wäre, auch diese nicht von Gott hätte gebildet wer
können. Er meint wohl, daß die Materie ohne selbs
diges Leben und Bewegung Gott nicht begehren und G
ohne Bewegung und Thätigkeit die Materie nicht bil
könne. Da also Bewegung beiden von sich selbst,
sprünglich und unabhängig von einander, beiwohnt,

---

1) Ib. 44. At tu, non, inquis, pertransiens illam facit m
dum, sed solummodo apparens et appropinquans ei, sicut f
[qui] decor solummodo apparens et magnes lapis solumm
appropinquans.

2) Ib. 37. Non desideraret compositionem dei. Cf. ib. c.

sind auch beide von Ewigkeit her in Bewegung, aber Gott in einer geordneten, die Materie in einer ungeordneten. Deswegen liegt auch etwas Seelenartiges in der Materie, aus welcher die Seelen, als Principe der Bewegung, hervorgehen sollen [1]. Man sieht, wie genau dies alles mit Lehren der alten Philosophie zusammenhängt von der Schönheit und Ordnung der Welt, mit Lehren, welche sich besonders dem Maler, dem Künstler empfehlen mochten; man sieht aber auch, wie darnach das Gute in der Welt, so zu sagen, nur die Oberfläche der Dinge berührt. Dies tritt besonders in einem Satze des Hermogenes heraus, welcher wie manches andere bei ihm an die Lehre des Anaxagoras anstreift, nemlich daß die Theile der Materie alles aus allem in sich enthielten, so daß aus den Theilen der Materie, welche in der Welt wären, das Ganze erkannt werden könne [2]; denn er

---

1) Ib. 42. Inconditum asseveras motum materiae eamque adjicis sectari informitatem. Dehinc alibi desiderare componi a deo. — — Impossibile enim, inquis, non habentem illam commune aliquid cum deo ornari ab ipso. — — Commune autem inter illos facis, quod a semet ipsis moventur et semper moventur — — sed deus composite, materia incondite moventur. Cf. ib. c. 28; 41. Aus c. 36 schließe ich nach den früher ausgezogenen Worten, in Verbindung mit der Lehre von der sich selbst bewegenden Materie, daß Hermogenes in der bewegenden Kraft der Materie das Princip der Seelen suchte. Nach c. 43 beschrieb Hermog. auch die unordentliche Bewegung der Materie als einen Kampf, welcher nichts unterscheiden und die Materie nicht erkennen lasse, welches an den Anaxagoras erinnert. Was sich aber daran anschließt zur Beschreibung, wie die Bewegung geordnet worden sei, ist unverständlich und der Text wahrscheinlich verdorben.

2) Ib. 39. Partes autem ejus omnia simul ex omnibus habent, ut ex partibus totum dinoscatur.

wendete diesen Satz dazu an zu zeigen, daß in der Welt nichts vollkommen gebildet sein könne, weil es mit der ganzen Materie zusammenhängend die ungeordneten Bewegungen derselben in sich tragen müsse, besonders weil nicht die ganze unendliche Materie, sondern nur Theile derselben gebildet werden könnten [1]). Je oberflächlicher nun aber hiernach das Gute den Dingen der Welt eingebildet ist, um so leichter mußte es dem Hermogenes scheinen, worauf die Richtung seiner ganzen Lehre ausgeht, hieraus das Böse und das Übel in dieser Welt zu erklären. Er scheint es aus dem Kampfe abgeleitet zu haben der ungeordneten Bewegung, welche in der Materie liegt, gegen die geordnete Bewegung, welche durch die Herrschaft Gottes ihr mitgetheilt wird. Hiernach konnte er auch nicht wohl vermeiden alles in der Welt für vergänglich anzusehn, weil es aus der Materie zusammengesetzt sein soll, selbst die Seele, welche aus der Materie entsprungen [2]), wie er denn auch nach einer freilich unsichern Quelle behauptet haben soll, die Dämonen und mit ihnen wahrscheinlich alles, was ihnen anhange, würden in Materie aufgelöst werden [3]). Der christlichen Lehre, welche den Guten eine ewige Seligkeit verspricht, würde er sich nur durch die Annahme haben

1) Ib. 40. Cum ornamenti nomine sit penes Graecos mundus, quomodo inornatae materiae imaginem praefert, ut dicas totum ejus ex partibus cognosci? — — et supra edidisti non totam eam fabricatam. Cf. ib. c. 38. Infinita est autem — — nec tota fabricatur, sed partes ejus.

2) Dagegen besonders Tertull. de anima 11.

3) Theodoret. haer. fab. I, 19.

anschließen können, daß ihnen aus göttlicher Gnade ein Hauch von unsterblicher Natur mitgetheilt worden sei[1].

Wie wenig ein solcher Dualismus der christlichen Kirche zusagen konnte, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. Obgleich daher Schüler des Hermogenes erwähnt werden[2], so finden wir doch nicht einmal, daß eine häretische Lehre von ihm gegründet worden für die folgenden Zeiten.

Allein die Grundansichten, welche in ihr sich geltend machten, sind darum doch nicht aus der christlichen Kirche sogleich verschwunden. Noch etwa um ein Jahrhundert später zeigt sich eine ähnliche Denkweise, ebenfalls in der Africanischen Kirche, bei dem Rhetor Arnobius, der vom Heidenthume zum Christenthume übergegangen und durch die heidnische Philosophie gebildet überhaupt mancherlei Meinungen äußert, welche von der christlichen Lehre abweichen. Vom Gefühl des Übels und des Bösen ging der Dualismus dieser Zeiten aus; von dem Grundsätze, aus nichts wird nichts, hatte man keinen Einwurf gegen die Schöpfungstheorie zu befürchten. Keiner aber schildert auf eine lebhaftere Weise, freilich auch mit rednerischer Übertreibung das Übel dieser Welt, als Arnobius. Obwohl er den Platon zuweilen hoch erhebt, so ist er doch weit davon entfernt dem Lobe beizustimmen, welches dieser Philosoph der Seele des Menschen gegeben hatte, als wäre sie einfach und unsterblich[3]; eben so

---

1) S. Neander Antignosticus S. 443, wo dies aus der angeführten Stelle des Tertullian wahrscheinlich gemacht wird.

2) Tert. adv. Herm. 38.

3) Adv. gent. II p. 55 ed. Cantori.

wenig pflichtete er den Neuplatonikern bei, daß sie den vierten Ort nach Gott einnehme, daß sie eine kleine Welt sei [1]; vielmehr findet er die Lage und die Zustände des Menschen so unglücklich, daß er es eine frevelhafte und gottlose Behauptung nennt, Gott sei der Urheber und Ordner dieser Dinge [2]. Von der Freiheit des Willens glaubt er alles dieses Unglück, alle diese Unordnungen unseres Lebens nicht ableiten zu können, wenn die schwachen Seelen aller Schandthat voll von einem höchsten, allwissenden und allmächtigen Gott sein sollten; denn wenn Gott nicht verhinderte, was verhindert werden sollte, so machte er dadurch die Schandthat zu seiner eigenen und, indem er sie nicht zurückhielt, erlaubte er sie. Seelen, welche so schwach, so beweglich und ohne Festigkeit sind, zum Laster verführbar, zu aller Art der Sünde geneigt, die sollte er noch dazu in einen Körper gesendet haben, der den Samen alles Bösen in sich trug [3]? So streubt er sich dagegen, gewiß nicht im Sinne christlicher Denkart, den Menschen und dessen Seele als Wesen zu betrachten, die Gott nahe stehen. Der Mensch gehört nicht zu den ersten Ordnungen der Dinge [4], seine Seele

1) Ib. p. 63.

2) Ib. p. 77. Tantumque est longe, ut istarum auctor rerum esse credatur (sc. deus), ut in sacrilegae crimen impietatis incurrat, quisquis ab eo conceperit hominem esse prognatum, rem infelicem et miseram, qui esse se doleat, qui conditionem suam detestetur et lugeat, qui nulla alia de causa sese intelligat procreatum, quam ne materiam non haberent, per quam diffunderent se mala, et essent miseri semper, quorum cruciatibus pasceretur, nescio quae latens et humanitati adversa crudelitas.

3) Ib. p. 76.

4) Ib. p. 66. Desinite hominem, proletarius cum sit, classibus, et capite cum censeatur, adscribere ordinibus primis.

ist nicht aus Gott geboren, sondern Arnobius, der Emanationslehre sich anschließend, weist ihr einen andern Urheber an, welcher zwar dem Hofe des obersten Gottes angehöre, aber doch weit von dessen Herrlichkeit entfernt sei [1]. Er weist ihr einen mittlern Ort an zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt, wofür die Philosophie zeuge, ein Erzeugniß des Menschen, welches eben nur aus dieser mittlern Stellung der Seele hervorgegangen sei [2]. Aber so sehr er nun auch hierdurch und durch die Meinung, daß die Übel dieser Welt nur zur Mäßigung üppiger Ausschweifungen dienen sollten [3], der Ansicht, daß die Materie zweites Princip der Welt sei, geneigt werden mußte, so stellt er dennoch diese Ansicht nur als eine Vermuthung auf [4] und flüchtet sich lieber, als daß er darüber etwas festsetzen möchte, zu dem Zweifel, welcher ihm alle solche Fragen nach dem Ursprunge der Dinge als müßig nicht allein, sondern auch als der Religion zuwider erscheinen läßt [5]. Nur dies eine steht ihm

1) Ib. p. 71. Discite ab eo, qui novit et protulit in medium, Christo, non esse animas regis maximi filias, nec ab eo, quemadmodum dicitur, generatas coepisse se nosse atque in sui nominis esse sententia praedicari, sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab imperatore disjunctum, ejus tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium.

2) Ib. p. 56; 68.

3) Ib. I p. 13.

4) Ib. p. 12. Quid enim, si prima materies, quae in rerum quatuor elementa digesta est, miseriarum omnium causas suis continet rotationibus involutas?

5) Ib. p. 27; II p. 78; 87. Christus — — cum mortalium sciret caecam esse naturam neque ullam posse comprehendere veritatem, — — omnia ista nos linquere et posthabere prae-

hierüber fest, daß aus einer andern Quelle, als aus Gott, das Böse fließen müsse [1]. Es liegt also seiner Denkart allerdings ein Dualismus zum Grunde, welcher aber durch die Unbestimmtheit über das zweite Princip und durch die skeptische Form seiner Annahmen weniger gefährlich erscheint. Dennoch sprechen sich die Folgerungen, welche aus ihm hervorgehn, in einer ähnlichen Weise wie beim Hermogenes, bedeutsam genug aus. Denn es ist unstreitig eine Folgerung aus der Ansicht, daß die Welt und die Seelen in ihr nicht als eine Schöpfung Gottes angesehn werden können, wenn Arnobius auch der Seele, wie allen weltlichen Dingen, Unsterblichkeit abspricht, wenigstens als etwas ihrem Wesen Angehöriges. Nicht den irdischen Tod fürchtet er, denn dieser ist nur eine Trennung der Seele vom Leibe, aber eine völlige Vernichtung der gottvergessenen Seele in den Flammen; nur durch Gehorsam gegen Gott, meint Arnobius, könnten die in der Mitte zwischen Tod und Leben stehenden Seelen die Unsterblichkeit als ein Geschenk gewinnen [2]. Man kann zwar die Gewalt der christlichen Denkweise auch in den Lehren dieses Mannes nicht verkennen, wenn man bemerkt, wie er auf nichts stärker dringt, als auf das ewige Leben der Gottesfürchtigen; aber die Annahme, welche er nöthig hat, um dieses sein Ziel zu erreichen, ist doch eben so willkürlich, als unphilosophisch, indem

---

cepit neque in res eas, quae sint a nostra procul cognitione dimotae, infructuosas immittere cogitationes.

1) Ib. 83. Nihil a deo principe, quod sit nocens atque exitiabile, proficisci.

2) Ib. 56; 68.

er es weniger wahrscheinlich findet, daß Gott ursprünglich in diese Welt den Keim eines unvergänglichen Lebens gelegt, als daß er durch ein hinzukommendes Geschenk ein solches Leben verliehen habe.

Auch beim Arnobius zeigt es sich, wie wenig die dualistische Ansicht der Dinge in der christlichen Kirche sich Geltung verschaffen konnte. Sein Ansehn in der Kirche ist nicht groß; selbst sein Schüler Lactantius glaubte auf eine andere Weise das Böse erklären zu müssen. Er verwarf nicht nur die Annahme einer Materie neben Gott, sondern behauptete auch den von Arnobius verworfenen Satz, daß in dieser Welt das Gute nur im Gegensatz gegen das Böse sein könne, und nahm deswegen an, daß Gott ein böses Wesen, den Teufel, neben dem guten, Christus, hervorgebracht habe, als die beiden Quellen des Guten und des Bösen in der Welt [1]. Hier findet sich nun freilich auch eine Ansicht, welche man nicht mit Unrecht mit der Manichäischen verglichen hat, in welcher aber dennoch der Gegensatz der Principien durch eine oberste Einheit zu vermitteln gesucht wird.

Wieder um hundert Jahre nach dem Arnobius finden wir die dualistische Ansicht beim Synesius, einem Platonischen Philosophen, dem Schüler der berühmten Hypatia, dem Nacheiferer des Dio Chrysostomus, einem Manne, welcher durch viele Gaben des Geistes und durch treffliche Eigenschaften des Charakters sich auszeichnete, hierdurch auch dem Christenthume befreundet, aber dennoch eben durch seine philosophischen Meinungen zurück-

1) Instit. div. II, 8; VII, 5.

gehalten ihm vorurtheilsfrei sich anzuschließen. Daß er demungeachtet zum Bischof von Ptolemais und Metropoliten der Pentapolis in Cyrenaica gewählt und eingesetzt wurde, kann nur aus den eigenthümlichen Verhältnissen dieses abgelegenen Winkels der Erde erklärt werden, da er offen seine Abweichungen von der christlichen Lehre bekannte. Sein Dualismus ist unzweideutig. Die Welt erscheint ihm als eine Harmonie, welche nur aus entgegengesetzten Elementen zusammengesetzt werden konnte [1]; sie hat zwei Quellen, die eine lichtartig, die andere dunkel und darauf ausgehend dem göttlichen Gesetze Gewalt anzuthun [2]; wie oft wird diese von ihm als die Materie bezeichnet! Mit diesem Dualismus hängen alle die drei Punkte, in welchen er als abweichend von der christlichen Lehre sich bekennt, auf das Genaueste zusammen [3]. Er kann nicht zugeben, daß die Seele späteres Ursprungs sei, als der Körper [4], weil ihm nemlich Materielles und Immaterielles von ewiger Natur sind; die Lehre vom Untergange der Welt verwirft er, weil ihm die Welt ewig ist, wie ihre beiden Gründe; eben so die Lehre von der Auferstehung des Körpers, weil ihm eher die Hoffnung auf eine Befreiung der Seele vom Körper, als der Quelle des Übels, einleuchten mochte. Nur bei seiner Ansicht, daß die Wahrheit nur im Verborgenen gelehrt werden dürfe, dem Volke nicht zugänglich sei in ihrem

1) De insomn. p. 134 sq.; 142 ed. Petav. 1612.

2) De provid. I p. 89; cf. de insomn. p. 141.

3) Ep. 105.

4) An Platonische Ausdrücke sich anschließend, aber unstreitig mit dem Satze zusammenhängend, den ich als Grund anführe.

Ganzen und ohne Hülle, aber dennoch angedeutet werden müsse [1]), könnte ein solcher Neu-Platoniker, welcher das Christenthum wie eine andere Mythe ansah [2]), einem Amte der Kirche ehrlich und ohne Falsch sich unterziehn. In die Entwicklung der christlichen Philosophie hat er nicht eingegriffen; er steht vereinzelt da und giebt höchstens einen Beweis davon ab, daß zu seiner Zeit, im vierten und fünften Jahrhundert, hie und da eine Neigung stattfand das Christliche mit der damaligen heidnischen Philosophie in einer nicht gar zu entfernten Verwandtschaft zu erblicken.

Wir haben die hier kurz erwähnten dualistischen Vorstellungen nicht allein deswegen angeführt, um sie später, bei Betrachtung der Zeiten, in welche sie fallen, übergehen zu können als unserer Geschichte fremd, sondern vornehmlich um bemerklich zu machen, wie wenig der Dualismus der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung der christlichen Lehre eingewirkt hat. Zuweilen ist er unter den Christen aufgetaucht, aber nur in vereinzelten, vorüberschwindenden Gestalten; keine Fortbildung hat er erfahren, nicht einmal eine Secte hat er um sich versammeln können. Unstreitig hat der gnostische und der mit ihm nahe verwandte Manichäische Dualismus bei Weitem kräftiger eingewirkt. Man sollte meinen, der rein materialistische Dualismus, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, stände dem Christenthum doch näher, als der gnostische, indem er nur eine unkräftige Materie, welche mit

1) De insomn. praef.

2) Ep. 105. τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν.

sich alles machen lasse, der wirkenden Kraft Gottes zur Seite stelle und so der Allmacht Gottes weniger Abbruch thue, als der andere Dualismus, welcher eine geistig wirkende Kraft des Bösen in das Reich Gottes störend eingreifen läßt. Allein jener rein materialistische Dualismus läßt sich fast nirgends in der christlichen Philosophie vernehmen; selbst ein Hermogenes findet in seiner Materie etwas Seelenartiges. Geht man nun tiefer in die Beweggründe der christlichen Lehre ein, so wird man freilich wohl finden, daß der Teufel der Basilidianer und Manichäer doch dem Teufel der Christen bei Weitem näher steht, als die bewußtlose Materie. Er ist ein geistiges Wesen, er hat einen Willen, freilich von Natur zum Bösen geneigt, aber dennoch zum Angriff auf das Lichtreich wird er durch sein Verlangen, durch seinen Entschluß geführt; das Böse ist so keineswegs nur etwas Physisches, es ist eine geistige Entwicklung und dadurch wird denn der Gegensatz zwischen Bösem und Gutem, wenn auch nicht in sein wahres Licht gestellt, so doch auch nicht gänzlich in ein völlig fremdes Gebiet hinübergespielt. Hieraus erklärt es sich, daß der gnostische Dualismus die Kirchenlehre viel stärker aufregte, als der rein materialistische. Denn er ließ den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem, um welchen das Christenthum als um seine Angel sich drehte, in seiner ganzen Schroffheit stehen ohne ihn durch Erklärungsversuche zu schwächen. Daher hat auch der Manichäismus zu den verschiedensten Zeiten und unter verschiedenen Namen in der christlichen Kirche sich erheben können und wenigstens als ein kräftiges Erregungsmittel gewirkt. Anders war es aber mit dem rein materialisti-

schen Dualismus. Der Lehre von der Allmacht des einigen Gottes that er doch nicht genug, und indem er das Übel und das Böse in dieser Welt als eine reine Naturwirkung der Materie darstellte, beseitigte er nur auf eine oberflächliche Weise die wichtigsten Fragen, in deren Lösung der philosophische Geist des Christenthums sich bewähren sollte.

Drittes Kapitel.

Idealistische Gnostiker.

1. Valentinus und die Valentinianer überhaupt.

Die idealistische Richtung des Gnosticismus finden wir vornehmlich beim Valentinus und seiner Secte. Die Lehren beider werden nicht immer hinlänglich von einander unterschieden; auch ist das, was ausdrücklich dem Stifter der Secte beigelegt wird, nicht hinreichend um eine sichere Einsicht in das Wesen seiner Denkweise zu gewähren; daher sehen wir uns genöthigt, zunächst die Überlieferungen über den Valentinus und über seine Secte überhaupt so gut als möglich zu einem Ganzen zusammenzufassen, alsdann aber auch darauf auszugehn die fortschreitende Entwicklung, welche diese gnostische Lehre erfahren hat, bei den Nachfolgern des Valentinus zu erforschen [1]).

1) Hauptquelle ist Irenäus, der gegen das Ende des zweiten Jahrh. mit den Schülern des Valentinus, besonders dem Ptolemäus

Valentinus lebte im zweiten Jahrh.; seine Bl
wird um das Jahr 144 gesetzt; wenige Jahre vo
(138) soll er von Ägypten, wahrscheinlich seinem V
lande [1]), nach Rom gekommen sein [2]). Er gehörte
nicht zu den ersten Begründern der gnostischen Lehren
von welchen uns genauere Kunde zugekommen ist;
wird ihm aber die Ausbildung einer eigenen Lehre
Schule zugeschrieben [3]). Wie weit ihm jedoch von s
Vorgängern vorgearbeitet war und welchen Vorgän
er die erste Anregung seiner Lehre verdankte, da
finden wir nichts Genügendes aufgezeichnet. Es
uns nur gesagt, daß er zu Alexandria Griechische
dung empfangen habe [4]), und dabei denkt man gew
lich an Platonische Lehre, deren Spuren wir allerd
in seiner Darstellungsweise hie und da bemerken kö
wobei wir aber doch nicht an reine Platonische Phi
phie zu denken haben, sondern an die synkretistische
schung derselben besonders mit Pythagorischen und
schen Vorstellungsweisen, wie sie zur Zeit des Valen
schon im Gange war und immer mehr in den Gang
Die Pythagorische Einmischung erkennen wir im Sy

---

und dem Marcus zu thun hatte. Aus ihren Schriften und
redungen schöpfte er vorzüglich. Iren. adv. haer. praef. 2;
Doch unterscheidet er die Meinungen dieser von den Lehre
Secte überhaupt. Von größter Wichtigkeit sind natürlich die
mente, welche sich beim Clemens Alexandr., Origenes, Epip
u. A. finden.

1) Epiphan. haer. XXXI, 2.

2) Euseb. chron.

3) Iren. c. haer. I, 11, 1.

4) Epiphan. l. l.

des Valentinus besonders in dem häufigen Gebrauche von Zahlenverhältnissen und von gewissen Gegensätzen, welche den Valentinianern eben so geläufig waren, als den Pythagoreern. Sie ist so auffallend, daß sie selbst den ältesten Berichterstattern nicht hat verborgen bleiben können [1]). Dagegen hat man die Einmischung stoischer Begriffe weniger beachtet, als sie verdient; sie offenbart sich nicht allein in einzelnen Ausdrücken, sondern auch in der Wendung der Gedanken [2]). Dennoch wenn wir alles in der Zusammenstellung der Begriffe und in der Ausdrucksweise der Valentinianer bedenken, werden wir auf Griechischen Einfluß weniger Gewicht legen können, als auf orientalischen. Die Ausdrücke, mit welchen die Valentinianische Reihe göttlicher Wesen bezeichnet wird, sind ursprünglich nicht Griechisch, sondern tragen die Kennzeichen orientalisches Ursprungs an sich und sind ins Griechische erst übersetzt worden [3]). Hierauf würde ich jedoch an sich kein großes Gewicht legen, da bekannt ist, daß die Secten dieser und späterer Zeiten, welche geheime Lehren und Künste trieben, gern orientalischer Namen sich bedienten, wenn nicht auch die Begriffe jener Reihe der Griechischen Philosophie fast durchaus fremd wären.

---

1) Iren. II, 14, 6.

2) Stoischen Sprachgebrauch verrathen z. B. die Wörter διάθεσις, προκοπή, κατάληψις, ὁρμή, οὐσία für Materie, κατασκευή für φύσις; in Rücksicht auf die Wendung der Gedanken erinnere ich besonders an die Rolle, welche das σπέρμα, das πάθος und die Weltverbrennung bei den Valentinianern spielen.

3) Epiph. l. l. Auch in das spätere mehr Griechisch ausgebildete System ist doch der orientalische Ausdruck Achamoth übergegangen.

Die Valentinianer selbst behaupteten, Valentinus h
den Theodas, einen Schüler des Apostels Paulus,
hört [1]), welches darauf hinweist, daß sie auf der ei
Seite nicht die Absicht hatten von der Kirche und ih
Überlieferung sich zu trennen, auf der andern ihr Sys
als eine Geheimlehre betrachtet wissen wollten, we
durch die Apostel verbreitet worden wäre. Der Heila
meinten sie, habe die Wahrheit nur nicht öffentlich gele
weil die Menge der Menschen sie nicht hätte fassen k
nen; sie wäre daher nur in Parabeln von ihm vor al
Menschen verkündet worden [2]). Die Annahme, daß V
lentinus von der Kirche abgefallen sei, weil er gegen se
Hoffnung nicht zum Bischoff gewählt worden [3]), ist n
wahrscheinlich, da unstreitig sein System tief in sei
ganzen Denkweise wurzelte. Schon in Ägypten soll
seine Meinungen verbreitet haben, wie denn auch h
viele seiner Anhänger gefunden wurden, nicht weniger
Rom, bis er zuletzt nach Cypern ging, wo er noch ti
in seine Ketzereien sich vergraben haben soll [4]). N
allein durch seinen mündlichen Unterricht verbreitete er se
Lehre, sondern auch durch Schriften, von welchen
Briefe, Homilien, Abhandlungen und Psalme angefü
werden [5]) und noch einige Bruchstücke erhalten sind.
derselben Weise verbreiteten sie auch seine Schüler, u

1) Clem. Alex. strom. VII p. 764 ed. Par. 1641.
2) Iren. I, 3, 1.
3) Tert. adv. Val. 4.
4) Epiphan. haer. XXXI, 7.
5) Clem. Al. strom. II p. 375; 409; III p. 450; IV p. 5
VI p. 641; Tert. de carne Chr. 20; Pseudo-Orig. de rect
deum fide IV in. p. 840 ed. de la Rue.

denen mehrere ausgezeichnet werden, wie Ptolemäus, Marcus, Herakleon, Secundus, Epiphanes. Von diesen scheint auch ein eigenes Evangelium ausgegangen zu sein, welches sie das Evangelium der Wahrheit nannten [1]).

Die Lehre der Valentinianer ist Emanationslehre, wie die Lehre aller Gnostiker, und die Emanation Gottes wird von ihnen zu demselben Zwecke angenommen, wie von allen übrigen Gnostikern. Das Übel und das Böse in der Welt vermochte sie zu der Annahme, daß diese Welt wenigstens nicht unmittelbar von dem höchsten Gott, welcher nur und allein gut ist, ausgegangen sein könne [2]). Es ist unsere Entfernung von Gott, welche den Schein abgab, als stände auch Gott uns fern. Daher wurde der höchste Gott vom Valentinus als die Tiefe (*βυθός*), als der unergründliche Abgrund verehrt. Ihm stellten sie das Schweigen zur Seite; er wohne in unsichtbaren und unnennbaren Höhen, eine vollkommene Ewigkeit, in Stille und Ruhe, ein Vorseiendes, ein Vorurwesen, ein Vorvater [3]). Offenbar gehen alle diese Ausdrücke darauf aus

---

1) Iren. III, 11, 9.

2) Valent. ap. Clem. Alex. II p. 409. *εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις.* — — *ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ.* Ap. Pseudo-Orig. dial. de r. in deum f. l. l. *ὁ μὲν γὰρ* (sc. *θεός*) *ἀγαθὸς καὶ τῶν κρειττόνων ποιητής, τῶν δὲ φαύλων αὐτῷ πρόςεστιν οὐδέν.* — — *καὶ πῶς οὐκ ἄτοπον τὸν θεὸν τούτων λέγειν δημιουργὸν τὸν ταῦτα παραιτούμενον;* — — *ὅθεν ἄλογον ἔδοξεν εἶναί μοι ταῦτα προςάπτειν αὐτῷ ἢ ὡς ἐξ αὐτοῦ γεγονότα ἢ (εἰ καὶ τὰ μάλιστα συγχωρήσειεν ἐξ οὐκ ὄντων δυνατὸν εἶναί τι γενέσθαι) ὅτι καὶ τὰ κακὰ ἐποίησεν αὐτός.* Doch hat dies Fragment Zweifel gegen sich, auf welche wir später stoßen werden.

3) Iren. I, 1, 1. *ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον αἰῶνα προόντα.* hunc autem Proarchen et Propatora et Bython vocant.

anzudeuten, daß selbst die Werke, in welche wir seine Begriff zu fassen suchen, in einem höhern Sinne genom men werden sollen, als auf welchen sie zu lauten scheinen Er ist nicht Urwesen, sondern mehr als Urwesen; den nur in Beziehung auf Anderes, nicht aber an sich kan er Urwesen genannt werden; Urwesen und Ursprung i er wenigstens nicht für die sinnliche Welt, sondern er i vor deren Anfang und Grund. Er ist auch höher al das Seiende; denn die Valentinianer gedachten der Lehr des Platon, daß wir den Begriff des Guten über di Begriffe des Wesens und des Seienden zu stellen hätten Wenn sie Gott den Vorvater nannten, so mochten si dabei auch an die Pythagorische Lehre sich erinnern, da die Quelle alles Seins über den Gegensätzen der Zah und aller der Dinge dieser unvollkommenen Welt stehe daß sie weder männlich noch weiblich, oder in einer an dern Form des Ausdrucks, daß sie männlich weiblich sei [1] Daher ist er denn ein durchaus verborgener Gott und S keinem Gedanken zu fassen, und es ist deswegen nöthig daß er niedere Kräfte aus sich hervorgehen lasse, um i diesen und durch deren Vermittlung sich zu verkünden.

Dabei gilt es den Valentinianern als Grundsatz, daß aus nichts nichts werden könne [2], sondern daß alles Wesen aus Gott hervorgehn oder ausfließen müsse. Dies stellen sie nun in einer Reihe von Erzeugungen und Ges

1) Ib. 11, 5. οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσι, μήτε ἄρρενα μήτε θήλειαν, μήτε ὅλως ὄντα τι· ἄλλοι δὲ ἀρρενόθηλυν αὐτὸν λέγουσιν εἶναι. Ib. 14, 1. Von der Lehre des Marcus. ὁ ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος, ὁ μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ.

2) Pseudo-Orig. l. l.

burten dar. Die unergründliche Tiefe erzeugte in dem Schweigen, welches mit ihr war, zuerst die Vernunft ($\nu o \tilde{v} \varsigma$) und mit ihr die Wahrheit, welche ihr angehört, weil die Vernunft allein dem obersten Gott ähnlich oder gleich ist und im Stande die Größe Gottes zu fassen. Erst diesen Ausfluß Gottes nannten sie auch den Vater und das Urwesen. Und hiermit ist nun die erste Vierheit gesetzt, welche die Valentinianer nach Art der Pythagoreer als den Ursprung aller Dinge preisen, in einem doppelten Paare, in welchem je ein männliches und ein weibliches Princip mit einander verbunden sind; denn der oberste Gott, die Tiefe, wird von ihnen als männliches Princip betrachtet, das Schweigen aber als seine weibliche Gefährtin und in demselben Verhältniß stehn auch die Vernunft und die Wahrheit zu einander [1]. Man kann nicht verkennen, daß diese Zusammenstellung der Begriffe an die Platonische Lehre sich anlehnt; denn wenn man die Tiefe und das Schweigen als eins zählen wollte, als das Gute schlechthin, wie es von den Valentinianern wohl zu geschehen pflegt, so würde die Ähnlichkeit vollkommen sein und der Gedanke ganz nackt heraustreten, daß Gott oder das Gute an sich, die höchste der Ideen, durch keinen andern Begriff ausgedrückt oder erkannt werden könne, daß er aber gedacht werden müsse in den zunächst unter ihm enthaltenen Begriffen der Vernunft und der Wahrheit. Ist nun wohl die Abänderung, welche die Valentinianer mit dem obersten Begriffe trafen, groß genug um den Platonischen Gedanken ganz zu entstellen?

---

1) Iren. I, 1, 1.

Der Hauptgedanke des Platon bleibt allerdings, daß Gott an sich unserm engen Verstande unerreichbar sei, in der Vernunft aber und der Wahrheit aller Dinge sich uns offenbare [1]; diese Dinge sind auch wie die Platonischen Ideen als übersinnliche Wesen zu betrachten; aber es bildet allerdings eine nicht unbedeutende Verschiedenheit, daß alle die übersinnlichen Gründe den Valentinianern in lebendige, in erzeugende Wesen sich verwandelt haben. In dieser Weise sollen wir auch den obersten Gott uns denken, der nicht weniger sein weibliches Princip neben sich hat, als alle übrige überweltliche Kräfte.

Wenn nun auf diese Weise in der obersten Kraft schon und so auch ferner in den niedern Kräften ein lebendig wirkendes Princip gesetzt wird, welches in niedern Erzeugnissen sich auszudrücken strebt, so tritt diesem Streben nach dem Niedern herunter auch sogleich in der ersten Emanation ein Streben nach oben hinauf zur Seite. Es wird dies als eine leidende Stimmung (πάθος) des Reiches der Ewigkeiten, der Äonen beschrieben, als eine Sehnsucht nach dem Höhern, welche zwar zunahm, je mehr die Emanationen von dem obersten Principe sich entfernten, aber doch dem Anfange nach auch schon in der Vernunft und in der Wahrheit vorhanden war [2])

---

1) Epiph. baer. XXXI, 5 heißt es im Fragmente eines ungenannten Valentinianers vom βυθός, ὃς πάντοτε περιέχει τὰ πάντα

2) Iren. I, 2, 2. ὃ (sc. πάθος) ἐνήρξατο μὲν ἐν τοῖς περὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν ἀλήθειαν. Ib. II, 17, 7. Nach dieser Stelle würden die Valentinianer ausdrücklich nur gelehrt haben, das πάθος habe beim λόγος, der nächsten Emanation nach dem νοῦς, angefangen Irenäus schließt aber mit Recht, es müsse auch beim νοῦς voraus gesetzt werden.

Es ergiebt sich hieraus, daß es nicht im strengsten Sinn genommen werden darf, wenn uns versichert wird, daß die Vernunft und die Wahrheit dem obersten Principe vollkommen gleich seien; denn sonst würde in jenen nicht das Streben nach diesem sein; jene sind diesem nicht vollkommen gleich, denn es allein ist gut [1]), noch völlig eins mit ihm, sondern es ist noch eine Grenze zwischen dem Urgrunde und seinen Erzeugnissen [2]); es ist daher auch nicht eine vollkommene Offenbarung des höchsten Gottes in der Vernunft und in der Wahrheit, vielmehr das oberste Princip bleibt in seiner ganzen Fülle unnennbar und unerkennbar, durch eine unübersteigliche Kluft von allen seinen Erzeugnissen getrennt, immer von diesen begehrt, aber nie von ihnen erreicht. Die vollkommene Offenbarung seiner selbst ist allein in ihm selbst, in seinem Schweigen, welches die Valentinianer auch seinen Gedanken und seine Gnade nannten [3]). Wir sehen hieraus, daß die Tiefe Gottes den Valentinianern nicht ein seiner selbst unbewußtes Wesen ist, sondern ein Wesen,

---

1) S. oben Valent. ap. Clem. Alex. strom. II p. 409.

2) Iren. I, 11, 1. ὅρους δὲ δύο ὑπέθετο, ἕνα μὲν μεταξὺ τοῦ βυθοῦ καὶ τοῦ λοιποῦ πληρώματος διορίζοντα τοὺς γενητοὺς αἰῶτας ἀπὸ τοῦ ἀγενήτου πατρός.

3) Ib. I, 1, 1. ἔννοια, χάρις. Daß χάρις im christlichen Sinn Gnade bedeute, sieht man aus Iren. I, 6, 4. Nach einer Darstellungsweise in der didasc. anatol. p. 794 a scheint es sogar, als hätte nicht einmal die σιγή die volle Erkenntniß des βυθός. Es heißt: ἡ σιγή, μήτηρ οὖσα πάντων τῶν προβληθέντων ὑπὸ τοῦ βάθους (βυθοῦ?), ὃ μὲν οὐκ ἔσχεν εἰπεῖν περὶ τοῦ ἀρρήτου, σεσίγηκεν, ὃ δὲ κατέλαβε, τοῦτο ἀκατάληπτον προσηγόρευσεν. Dies gehört aber einer andern Auffassungsweise an, welche wir sogleich kennen lernen werden.

welches sich selbst kennt und in seiner Offenbarung nicht sich selbst, sondern nur Andern offenbar wird [1]. Auch in diesem Punkte kann man eine Übereinstimmung mit der Platonischen Lehre finden, nur daß Platon ein Streben der Ideen nach dem Guten doch nur ganz leise andeutete [2], und keineswegs, was die Meinung der Valenti-

---

1) Fragm. ap. Epiph. haer. XXXI, 5. Der νοῦς spricht: ἀνονομάστων ἐγὼ καὶ ὑπερουρανίων μνείαν ποιοῦμαι πρὸς ὑμᾶς, οὔτε ἀρχαῖς, οὔτε ἐξουσίαις, οὔτε ὑποταγαῖς, οὔτε πᾶσι περινοηθῆναι δυναμένων, μόνῃ δὲ τῇ τοῦ ἀτρέπτου ἐννοίᾳ πεφανερωμένων. οὔτε γὰρ ἀρχῆς ὁ αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα ὄντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ. Wir werden jedoch finden, daß spätere Valentinianer von diesem Lehrpunkte abwichen. Man muß in Beziehung auf ihn zwei Darstellungsweisen bei den Valentinianern unterscheiden, welche wesentlich verschiedene Begriffe vom ersten Principe und seinem Verhältnisse zum Abgeleiteten voraussetzen. Nach der, welcher wir hier folgen, muß man sich hüten von einer Selbstoffenbarung Gottes in der Vernunft und in der Wahrheit zu sprechen. Wäre nach ihr überhaupt von einer Selbstoffenbarung Gottes zu reden, so würde sie im Schweigen zu suchen sein; aber dies auch nur unter der Bedingung, daß der Gedanke oder das Schweigen Gottes nicht als etwas mit Gott zugleich Gesetztes und gleich Ursprüngliches, sondern als ein Erzeugniß Gottes gedacht würde. Dies ist der Fall in der eben angeführten Stelle der didasc. anat., wo denn auch die σιγὴ nicht dem βυθὸς vollkommen gleich ist, auch in dem Fragmente eines Valentinianers beim Epiphanius, welches aber auch noch in andern Punkten von der ältern Lehre der Valentinianer abweicht. Sonst wird die σιγὴ als gleich ursprünglich mit Gott gesetzt und so überhaupt das weibliche Princip mit dem männlichen. Daher heißt es b. Iren. I, 1, 1: συνυπάρχειν δ' αὐτῷ (sc. τῷ τελείῳ αἰῶνι) καὶ ἔννοιαν. Dann tritt erst die Erzeugung des νοῦς ein und es heißt weiter: συμπροβεβλῆσθαι δὲ αὐτῷ ἀλήθειαν. Gott ist also unmittelbar sich offenbar und es bedarf keiner Selbstoffenbarung Gottes.

2) Arist. eth. Eud. I, 8. S. meine Gesch. der alten Phil. II, S. 383.

nianer ist, darin den Grund des Übels und der sinnlichen Welt zu suchen beabsichtigte.

Gehen wir nun aber weiter in die Entwicklung der Emanationen ein, so finden wir uns in einer Zusammenstellung von Begriffen, welche mit der Platonischen Lehre nichts mehr gemein hat. Es sollen nemlich aus der Vernunft und aus der Wahrheit das Wort (λόγος) und das Leben und aus diesen wieder der Mensch und die Kirche hervorgehn [1]. Auch in ihnen findet sich natürlich nur eine unvollkommene Offenbarung Gottes. Die Valentinianer erzählen, der Vorvater werde allein von dem Eingebornen, d. h. der Vernunft erkannt, den andern Äonen allen sei er unsichtbar und unerfaßlich; der Eingeborne habe zwar auch den andern Ewigkeiten die Größe des Vaters offenbaren wollen, damit sie ersähen, wie er nicht gefaßt werden könne, und nicht zu schauen sei; aber das Schweigen habe ihn nach dem Willen des Vaters zurückgehalten, weil dieser Alle zum Gedanken und zu der Sehnsucht den Vater zu suchen führen wollte [2]. Diese Erzählung soll offenbar ausdrücken, daß die Vernunft den Vorvater nicht offenbaren konnte, aber auch nicht

---

1) Iren. I, 1, 1. Davon wieder abweichend das Fragm. bei Epiphan., welches c. 5 alle die vier zuletzt genannten Emanationen aus der Vernunft und der Wahrheit hervorgehn läßt, dies giebt allerdings eine gefälligere, mehr symmetrische Anordnung, ist aber dem Sinn der Valentinianischen Lehre weniger gemäß. Noch wichtiger ist die Abweichung, daß hier der Mensch und die Kirche vor dem λόγος und der ζωή sich gestellt finden. Cf. Iren. I, 12, 3. Daß die Stellung beim Irenäus die alterthümliche ist, kann nicht zweifelhaft sein. Cf. Orig. in Joh. II, 19 p. 77.

2) Iren. I, 2, 1.

einmal den Ewigkeiten offenbaren sollte, daß der Vorvater unerforschlich sei; sondern zu dieser Erkenntniß sollen die niedern Emanationen erst gelangen durch ihr eigenes Suchen und Forschen, durch die weitere Entwicklung ihrer emanirenden Kraft. Falsch würde man diese Erzählung verstehn, wenn man meinte, die eingeborne Vernunft hätte wirklich Gott völlig erkannt und daher auch ihn völlig offenbaren können, und die folgenden Emanationen sollten ihn auch durch ihr eigenes Forschen in seiner ganzen Fülle erkennen, vielmehr die Vernunft weiß nur, daß Gottes Fülle unerschöpflich ist, weswegen ihre Sehnsucht ihn zu schauen auch keine Folge hat, und zu eben dieser Erkenntniß sollen auch die übrigen Emanationen gelangen durch ihr eigenes Forschen [1]. So ergiebt sich denn als der allgemeine Sinn dieser Emanationslehre, daß durch die Entwicklung der Vernunft in ihren Erzeugnissen sie doch nur begreift, wie unergründlich der erste Grund alles Seins ist, und indem die Fülle des Seins in den ihr untergeordneten Kräften immer mehr sich entwickelt, zwar auch immer mehr die Wahrheit ihr und allen ihren Kräften offenbar wird, aber doch auch der Wille des Schweigens, der Gedanke des Vorvaters dadurch sich ihr verkündet, daß alle diese Wahrheit die

---

1) Daher heißt es a. a. O. von Gott: ὡς ἦν ἄναρχός τε καὶ ἀχώρητος καὶ οὐ καταληπτὸς ἰδεῖν, d. h. er ist unendlich und kann von endlichen Wesen nicht begriffen oder gedacht werden. Und ferner: διὰ τὸ θέλειν πάντας αὐτοὺς εἰς ἔννοιαν καὶ πόθον ζητήσεως τοῦ προειρημένου προπάτορος αὐτῶν ἀγαγεῖν, wo ἔννοια nicht mit τοῦ προειρ. προπ., sondern mit ζητήσεως zu verbinden ist, weil sonst die Sehnsucht des Forschens vor der Erkenntniß stehn müßte.

unendliche Wahrheit des Vorurgrundes nicht zu erschöpfen vermöge. Diese ist unendlich, jene hat in jeder besondern Emanation und so auch in der Gesammtheit aller Emanationen ihre bestimmten Grenzen.

Mit den angegebenen vier Paaren der obersten Gründe ist nun die erste Emanationsreihe erschöpft. Es ist dies die erste Achtheit der Valentinianer [1]. Es könnte als etwas Willkürliches angesehn werden, daß hiermit die erste Emanationsreihe geschlossen wird, da doch noch spätere Emanationen angeführt werden; doch darf man wohl muthmaßen, daß dabei ein ordnender Gedanke zum Grunde liege.

Ehe wir jedoch diesen zu entwickeln suchen, müssen wir noch ein Paar Bemerkungen vorausschicken. Die eine betrifft das Verhältniß des Männlichen und des Weiblichen, welche wir in allen Gliedern der Emanationsreihe mit einander verbunden finden. Daß beide in jedem Gliede auf das engste mit einander vereinigt gedacht werden sollen, drückten die Valentinianer dadurch aus, daß sie nicht allein die Tiefe Gottes ein Männlich-Weibliches nannten, sondern eben so ein jedes folgende Glied [2]. Eine jede Stufe der göttlichen Ewigkeiten heißt ihnen daher auch ein Ehepaar, eine Syzygie. Die Bedeutung dieses Gegensatzes ersieht man aus den Ausdrücken, in welchen sie denselben darstellen. An eine alte Vorstellung orientalischer Lehre sich anschließend nannten sie das Weibliche die Kraft (δύναμις) des Männlichen, welches in diesem Gegensatze nur als die Substanz, als das Ding,

1) Iren. I, 1, 1.
2) L. l.

welches die Kraft hat, angesehn werden kann. Eben dahin weist es uns auch, daß besonders der Valentinianer Ptolemäus die weibliche Hälfte als unveränderliche Gemüthsstimmung bezeichnete, wie sie in der vollendeten Tugend herscht [1]. Damit ließ sich nun wohl die Vorstellung verbinden, daß die weibliche Hälfte das Abhängige in der Verbindung sei, und insofern das geschlechtliche Verhältniß zur Erklärung der hervorzubringenden Emanationen dienen sollte, war damit auch gewiß die Ansicht verbunden, daß die männliche Substanz die weibliche Kraft befruchte und zur Thätigkeit bestimme, wobei jene eine thätige, diese eine leidende Rolle spiele [2]. Wenn nun auch die Darstellungsweise in der Durchführung dieses Gegensatzes nach gewissen Zahlenverhältnissen und in der Verbindung des Männlichen und Weiblichen zu einer Einheit an die Pythagorische Lehre erinnert, so ist doch schwerlich daran zu denken, daß auch der Gedanke dabei geherscht haben sollte, daß die weibliche Hälfte das Verneinende bezeichne, oder auch das, was zur Erscheinung sich neigt [3]; denn auch die göttliche Tiefe hat ihre

---

1) Iren. I, 12, 1; II, 12, 2. Dies ist die Bedeutung des stoischen Ausdrucks διάθεσις. Vergl. meine Gesch. d. alten Phil. III S. 651. Der alte Übersetzer drückt διάθεσις durch affectio nicht richtig aus. Männliches und Weibliches gehören zusammen, wie Wasser und Feuchtigkeit, wie Feuer und Wärme. Iren. l. l.

2) Doch darf man die διάθεσις nicht mit dem πάθος der Äonen verwechseln.

3) So faßt es Baur, christliche Gnosis S. 154 f., freilich Affection, Eigenschaft und Accidenz ohne Unterscheidung damit zusammenstellend, welche Verwirrung der Begriffe den Valentinianern Schuld zu geben wir keine Veranlassung haben. Außer dem Ein-

weibliche Seite und in der ersten Achtheit der Valentinianer ist noch keine Erscheinung eingeschlossen und selbst eine Neigung zur Erscheinung werden wir nur in der leidenden Stimmung finden können, welche aber in der ersten Achtheit zu keiner Wirksamkeit gelangt und von der weiblichen Kraft der Äonen ausdrücklich unterschieden wird.

Eine andere Bemerkung ergiebt sich uns, indem wir es in der Aufzählung der ersten Achtheit auffallend finden müssen, daß die Valentinianer die oberste Ursache ohne Weiteres in eine und dieselbe Klasse mit ihren Emanationen setzen, da doch dem Begriffe nach die Ausflüsse von dem Ausfließenden, so wie die begrenzten und bestimmten Wesen von dem Unendlichen, welches über allem Wesen ist, als wesentlich unterschieden gesetzt werden sollten [1]. Man wird dies nicht daraus ableiten können, daß die Valentinianer nach einer bestimmten Zahl der Ewigkeiten strebten; denn mochte auch diese Zahl an gewisse Pythagorische und andere Überlieferungen sich anschließen, so würden doch gewiß Mittel sich dargeboten haben, die etwa entstandene Lücke durch eine neue Erfindung auszufüllen. Auch darf man die Nebeneinanderstellung der göttlichen Tiefe und ihrer weiblichen Hälfte mit ihren Emanationen nicht so deuten, als ob jene als Emanationen angesehn würden irgend eines noch höhern und des

---

fluß der Pythagorischen Lehre ist übrigens hierbei auch der Einfluß des Syrischen Naturdienstes nicht zu übersehn.

1) Iren. II, 12, 1. Pater enim omnium enumerari non debet cum reliqua emissione, qui non est emissus, cum ea, quae emissa est, et innatus cum ea, quae nata est, et quem nemo capit, cum ea, quae ab eo capitur, et propter hoc incapabilis est etc.

wahren Gottes [1]; denn die Ausdrücke Vorvater, Vorurwesen und Vorseiendes deuten offenbar den wahrhaft ersten Grund alles Seins an und nur eine spätere, noch mehr nach dem Mystischen strebende Darstellungsweise der Valentinianischen Lehre kann darauf vor der unergründlichen Tiefe eine noch tiefere Tiefe aufzustellen [2]. Überdies aber ist es auch andern Darstellungen der Emanationslehre gemein, daß sie die ersten Emanationen mit der obersten emanirenden Kraft unter einen Begriff zusammenfassen [3], und es geht dies natürlich aus dem Bestreben aller Emanationslehre hervor den Gegensatz zwischen dem Vollkommenen und Göttlichen und dem Unvollkommenen und Weltlichen dadurch zu vermitteln, daß höhere Hervorbringungen der obersten Ursache dieser als vollkommene und göttliche Wesen angeschlossen werden, wenn auch nur als vollkommen in ihrer Art. Deswegen ist auch die leidende Stimmung in den ersten Emanationen noch nicht wirksam und es schließen sich diese an den höchsten Gott ohne Zwischenraum an, alle mit ihm zu einer untrennbaren Einheit verbunden, wenn gleich eine jede von ihnen durch ihre bestimmte Grenze gesondert von

---

1) So scheint es Baur a. a. O. S. 125 anzusehn, wenn er sagt: als das höchste absolute Wesen sich zur Selbstoffenbarung und Selbstentfaltung entschloß und durch Vermittlung des Bythus und der Ennoia oder Charis, der Sige, der Nus hervorging u. s. w.

2) Darüber werden wir später bei der Lehre des Marcus handeln; Ptolemäus dagegen sieht offenbar den βυθός als den ersten Grund aller προβολή an. Iren. I, 12, 1. Ebenso das Fragm. bei Epiphanius und die Darstellung des Valent. Systems beim Irenäus.

3) Man erinnere sich nur an die erste Dreiheit der Neu-Platoniker.

den übrigen [1]. Man kann nun freilich nicht leugnen, daß durch diese Zusammenfassung der Emanationen mit ihrem Urquell unter den Begriff des Göttlichen die Valentinianische Lehre einen polytheistischen Anstrich gewinnt, wie dies ihr oft genug von ihren Gegnern vorgeworfen worden ist, jedoch ist dies ein Polytheismus, wie er von den alten Philosophen schon lange vorher ausgebildet worden war, um die Volksreligion mit der Einsicht, daß nur ein oberster Gott sei, zu versöhnen [2]. Dadurch wurde denn auch ein freilich nur zu leise auftretender Unterschied zwischen dem obersten Gott und seinen Emanationen nicht ausgeschlossen, indem die Valentinianer, wie früher bemerkt, eine Grenze zwischen der göttlichen Tiefe und der Fülle ihrer Hervorbringungen setzen. Der Grund also, weswegen die Valentinianer den höchsten Gott mit seinen Emanationen zu einem Begriffe zusammenfaßten, haben wir nur darin zu suchen, daß dadurch um so stärker der Gegensatz zwischen dem vollkommenen Sein, welches, wenn auch in seiner Art begrenzt, in genügsamer Ruhe beharrt, und dem unruhigen Treiben dieser unvollkommenen weltlichen Dinge hervorgehoben werden sollte. Es ist derselbe Grund, welcher seit langer Zeit und in so mannigfaltigen Gestalten den Gegensatz zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt hervorgerufen hatte.

1) Ephraem Syr. adv. haer. serm. 54 p. 555 ed. Assem. Ajunt quippe una omnes conjungi natura, singulas tamen distinctis coërceri finibus. Iren. I, 3, 5. Der ὅρος hat zwei Energien, die ἑδραστική und die μεριστική.

2) An den Platon besonders erinnert Iren. I, 11, 1 der Gegensatz zwischen γεννητοὶ αἰῶνες und ἀγέννητος πατήρ.

Haben wir hierin Recht, so müssen wir nun auch erwarten in der ersten Achtheit der Valentinianer das Vorbild der sinnlichen Welt zu erkennen, und man wird es nicht allzu schwer finden den Gedanken zu entziffern, welchen Valentinus in der Zusammenstellung seiner ersten Achtheit bildlich ausdrücken wollte. Die unendliche Tiefe der Gottheit, welche nur ihr eigener Gedanke zu fassen vermag, offenbart sich unmittelbar und zunächst, wenn auch unvollkommen in der Vernunft und in der Wahrheit, d. h. in einem innerlichen Wesen, alsdann aber tritt diese innerliche Offenbarung auch in das Äußere heraus, und da verkündet sie sich zuerst im Allgemeinen im Worte oder in der Rede und im Leben, alsdann aber auch im Besondern in dem Menschen und in seiner geistigen Gemeinschaft, der Kirche. So liegt in diesen Begriffen das übersinnliche Vorbild der ganzen Welt vor uns, sowohl ihrem innern, wie ihrem äußern Wesen nach, sowohl im Allgemeinen, wie im Besondern entworfen [1]. Hiermit stimmen auch andere Punkte in der Darstellung der Valentinianer überein. So wenn sie dem Worte die

---

1) In dieser Auslegung stimme ich wesentlich mit Neander, genet. Entwicklung der vornehmsten gnost. Systeme S. 100 ff., überein; nur einiges habe ich genauer zu bestimmen gesucht. Dagegen giebt Baur a. a. O. S. 156 die Erklärung ganz auf, wenn er annimmt die drei ersten männlichen Äonen wären nur verschiedene Namen für einen und denselben Begriff, den Begriff des in seinem Bilde sich selbst objectivirenden Urwesens. Er hebt die verschiedenen Momente nicht hervor, von welchen er doch S. 142 spricht. Auch seine Vergleichung mit der neuplatonischen Lehre S. 421 ff. finde ich nicht richtig. Wenn dem λόγος die ζωή zur Seite gestellt wird, so bezeichnet dies ihn als die Einheit der Weltseele; der Mensch stellt alsdann die Vielheit der besondern Seelen dar.

Formirung alles Göttlichen zuschreiben [1]), weil nemlich von ihm die Bildung alles Besondern ausgehn soll, wiewohl dieser Ausdruck bei der Vieldeutigkeit des Begriffes der Form auch andere Deutungen erfahren könnte. Aber besonders merkwürdig ist es, daß die Valentinianer auf den Begriff des Menschen die größeste Bedeutung nicht allein für die sinnliche Welt, sondern auch für die Welt der Ewigkeiten legten. So wollten einige Valentinianer sogar den Vorvater Mensch genannt wissen und betrachteten es als ein großes Mysterium, daß er diesen Namen führe [2]); andere erklärten, daß, als der Vorvater sich offenbaren wollte, diese seine Offenbarung Mensch genannt wurde [3]); noch andere gaben an, daß die Vollkommenen die Vernunft als den Menschen im eigentlichen Sinne betrachteten, weil sie das Gegenbild des Ungebornen vor allem Sein sei [4]). Man kann nicht verkennen, daß alles dies auf den Gedanken hinzielt, daß erst in den einzelnen vernünftigen Wesen die Offenbarung des Göttlichen sich vollende, daß also auf der einen Seite eine jede Offenbarung des Göttlichen als Mensch gedacht werden müsse und auf der andern Seite in der vollkommenen Offenbarung Gottes in sich selbst auch bereits der Mensch enthalten sei [5]). Wenn nun aber hierdurch die Offenbarung in eine Vielheit besonderer Wesen sich aufzulösen schien, so

1) Iren. I, 1, 1. μόρφωσιν παντὸς τοῦ πληρώματος.

2) Ib. I, 12, 4.

3) Ib. I, 12, 3; Tert. adv. Val. 36.

4) Fragm. ap. Epiph. haer. XXXI, 5.

5) Diese Richtung auf das Individuelle unterscheidet besonders das Valentinianische System von der Lehre des Plotinos.

Haben wir hierin Recht, so müssen wir nun auch erwarten in der ersten Achtheit der Valentinianer das Vorbild der sinnlichen Welt zu erkennen, und man wird es nicht allzu schwer finden den Gedanken zu entziffern, welchen Valentinus in der Zusammenstellung seiner ersten Achtheit bildlich ausdrücken wollte. Die unendliche Tiefe der Gottheit, welche nur ihr eigener Gedanke zu fassen vermag, offenbart sich unmittelbar und zunächst, wenn auch unvollkommen in der Vernunft und in der Wahrheit, d. h. in einem innerlichen Wesen, alsdann aber tritt diese innerliche Offenbarung auch in das Äußere heraus, und da verkündet sie sich zuerst im Allgemeinen im Worte oder in der Rede und im Leben, alsdann aber auch im Besondern in dem Menschen und in seiner geistigen Gemeinschaft, der Kirche. So liegt in diesen Begriffen das übersinnliche Vorbild der ganzen Welt vor uns, sowohl ihrem innern, wie ihrem äußern Wesen nach, sowohl im Allgemeinen, wie im Besondern entworfen [1]. Hiermit stimmen auch andere Punkte in der Darstellung der Valentinianer überein. So wenn sie dem Worte die

1) In dieser Auslegung stimme ich wesentlich mit Neander, genet. Entwicklung der vornehmsten gnost. Systeme S. 100 ff., überein; nur einiges habe ich genauer zu bestimmen gesucht. Dagegen giebt Baur a. a. O. S. 156 die Erklärung ganz auf, wenn er annimmt die drei ersten männlichen Äonen wären nur verschiedene Namen für einen und denselben Begriff, den Begriff des in seinem Bilde sich selbst objectivirenden Urwesens. Er hebt die verschiedenen Momente nicht hervor, von welchen er doch S. 142 spricht. Auch seine Vergleichung mit der neuplatonischen Lehre S. 421 ff. finde ich nicht richtig. Wenn dem λόγος die ζωή zur Seite gestellt wird, so bezeichnet dies ihn als die Einheit der Weltseele; der Mensch stellt alsdann die Vielheit der besondern Seelen dar.

Formirung alles Göttlichen zuschreiben [1], weil nemlich von ihm die Bildung alles Besondern ausgehn soll, wiewohl dieser Ausdruck bei der Vieldeutigkeit des Begriffes der Form auch andere Deutungen erfahren könnte. Aber besonders merkwürdig ist es, daß die Valentinianer auf den Begriff des Menschen die größeste Bedeutung nicht allein für die sinnliche Welt, sondern auch für die Welt der Ewigkeiten legten. So wollten einige Valentinianer sogar den Vorvater Mensch genannt wissen und betrachteten es als ein großes Mysterium, daß er diesen Namen führe [2]; andere erklärten, daß, als der Vorvater sich offenbaren wollte, diese seine Offenbarung Mensch genannt wurde [3]; noch andere gaben an, daß die Vollkommenen die Vernunft als den Menschen im eigentlichen Sinne betrachteten, weil sie das Gegenbild des Ungebornen vor allem Sein sei [4]. Man kann nicht verkennen, daß alles dies auf den Gedanken hinzielt, daß erst in den einzelnen vernünftigen Wesen die Offenbarung des Göttlichen sich vollende, daß also auf der einen Seite eine jede Offenbarung des Göttlichen als Mensch gedacht werden müsse und auf der andern Seite in der vollkommenen Offenbarung Gottes in sich selbst auch bereits der Mensch enthalten sei [5]. Wenn nun aber hierdurch die Offenbarung in eine Vielheit besonderer Wesen sich aufzulösen schien, so

1) Iren. I, 1, 1. μόρφωσιν παντὸς τοῦ πληρώματος.

2) Ib. I, 12, 4.

3) Ib. I, 12, 3; Tert. adv. Val. 36.

4) Fragm. ap. Epiph. haer. XXXI, 5.

5) Diese Richtung auf das Individuelle unterscheidet besonders das Valentinianische System von der Lehre des Plotinos.

trat diesem Scheine auch auf das Entschiedenste der Gedanke entgegen, daß in allen einzelnen vernünftigen Wesen doch auch eine Gemeinschaft der Offenbarung gesetzt sein müsse. Dieser Gedanke spricht sich im Begriffe der Kirche aus, welcher dem Begriffe des Menschen zur Seite gesetzt wird, als die Kraft oder die tugendhafte Gemüthsstimmung, das Erzeugniß des Menschen bezeichnend.

Doch haben wir über diese eigenthümliche Gestaltung des Valentinianischen Systems seinen allgemeinen Charakter als Emanationslehre nicht zu vergessen, daß nemlich die Emanationen immer in einer absteigenden Reihe und vom Vollkommnern zum weniger Vollkommnen fortschreitend gedacht werden. Daher wenn im Menschen die Offenbarung Gottes sich vollenden soll, so heißt dies eben doch nichts anderes, als daß sie in ihm endige als in ihrer niedrigsten Stufe. An diese Natur der Emanationslehre erinnert uns nun auch der weitere Verlauf der Ausflüsse, wie ihn die Valentinianer erzählen. Wenn der Sinn ihrer ersten Achtheit nicht schwer zu entziffern war, so bietet freilich das, was über die folgende Emanationsreihe gesagt wird, viel größere Schwierigkeiten dar. Wir finden die Zusammenstellung dunkel, die Bezeichnungsweise verwickelt und willkürlich, indem zum Theil Begriffe, die uns schon einmal in der ersten Achtheit vorgeführt worden waren, noch einmal entweder ganz unverändert oder doch nur mit leichter Abänderung wiederkehren, zum Theil Unterscheidungen eingeführt werden, welche kaum etwas Unterschiedenes erkennen lassen [1]). Wir werden den Valentinia-

1) Z. B. μονογενής heißt der νοῦς, aber auch ein Äon der

schwerlich mit Erfolg gegen den Vorwurf vertheidigen können, daß er um seinen Zahlenschematismus durchzuführen, wenn nicht zu leeren Namen, doch zu Erkünstelungen seine Zuflucht genommen habe. Es wird uns nemlich erzählt, daß die beiden letzten Paare der ersten Achtheit, das Wort und das Leben zuerst und darauf der Mensch und die Kirche, zum Ruhme ihres Vaters hervorgebracht, auch durch ihre eigenen Erzeugnisse ihren Vater hätten rühmen wollen, und so hätte das erste dieser Paare 10 Äonen in 5 Paaren und das zweite 12 Äonen in 6 Paaren von sich ausfließen lassen, damit auf diese Weise mit der ersten Achtheit zusammengenommen die vollkommene Zahl 30 erfüllt werde. Nun möchte man es fast aufgeben in dem Gewirre der Namen, welche den Äonen dieser letzten Stufen beigelegt werden [1], einen Sinn zu suchen, wenn nicht doch eine Bemerkung ohne allen Zweifel sich uns herausstellte, daß nemlich die weiblichen Emanationen sowohl der Zehnheit als der Zwölfheit, wenn man eine jede von diesen für sich betrachtet, absichtlich zusammengeordnet sind. In der Zehnheit stellen sich von selbst zusammen die Mischung, die Vereinigung und die Durchdringung, weit davon ab stehen aber auch

---

Zehnheit, βύθιος und βυθός, μακαρία und μακαριότης werden unterschieden.

1) Iren. I, 1, 2. Die Namen sind folgende: 1) der Ausflüsse des Wortes: βύθιος καὶ μῖξις, ἀγήρατος καὶ ἕνωσις, αὐτοφυὴς καὶ ἡδονή, ἀκίνητος καὶ σύγκρασις, μονογενὴς καὶ μακαρία; 2) der Ausflüsse des Menschen: παράκλητος καὶ πίστις, πατρικὸς καὶ ἐλπίς, μητρικὸς καὶ ἀγάπη, ἀείνους καὶ σύνεσις, ἐκκλησιαστικὸς καὶ μακαριότης, θελητὸς καὶ σοφία. Im Fragmente beim Epiphanius finden sich einige nicht unerhebliche Abweichungen.

gewiß nicht die Seligkeit und die Lust, welche als Folge der erstern gedacht werden können, besonders wenn man dem Charakter des Systems gemäß dabei an geschlechtliche Vermischung und Vereinigung denkt [1]. Dabei ist zu bemerken, daß alle Begriffe, welche der Zehnheit angehören, eine physische Bedeutung haben. Man kann nicht zweifeln, daß in dieser Emanationsreihe der Gedanke ausgedrückt ist, daß alle Äonen von Natur in einer seligen Einheit leben [2]. Einen ethischen Charakter tragen die Begriffe an sich, welche der Zwölfheit angehören, oder wenigstens beziehen sie sich alle auf menschliche Verhältnisse und Lebensentwicklungen, wie natürlich, da sie Ausflüsse des Menschen und der Kirche sein sollen. Und besonders auf den Begriff der letztern haben die weiblichen Emanationen die entschiedenste Beziehung, denn ungesucht stellen sich hier Glaube, Hoffnung und Liebe zu einer Gruppe zusammen, Einsicht, Seligkeit und Weisheit aber gesellen sich ihnen als nicht unpassende Gefährtinnen zu. Genug wir erkennen wenigstens so viel, daß die Aufzählung der Äonen nicht ohne die Absicht in sie einen ver-

---

1) Dieser Zusammenhang ist unzweideutig ausgedrückt im Fragm. bei Epiphanius c. 6. ὅλη δὲ ἡ ὀγδοὰς συνῆλθε μετὰ ἡδονῆς ἀγηράτου καὶ ἀφθάρτου μίξεως. οὐ γὰρ ἦν χωρισμὸς ἀλλήλων ἦν δὲ σύγκρασις μεθ᾽ ἡδονῆς ἀμώμου.

2) Noch entschiedener tritt dieser Gedanke im Fragm. beim Epiphanius c. 5 heraus. Hier ist die Reihe folgende: μῖξις, ἕνωσις, σύγκρασις, ἑνότης, ἡδονή. Ich übersetze: Mischung, Einigung, Durchdringung, Einheit, Lust. Man wird wohl die Steigerung nicht verkennen. Solche Spuren könnten leicht zu weitern Deutungen der Valentinianischen Bilder verführen, deren ich mich aber enthalten will.

ständigen Gedanken niederzulegen gemacht ist. Die bildliche Darstellung aber, in welche dieser sich hüllt, ist im Einzelnen schwer zu enträthseln. Wir wagen sie nur im Allgemeinen dahin zu deuten, daß die innere Offenbarung Gottes in Vernunft und Wahrheit im Allgemeinen durch Wort und Leben sich äußernd in der innigsten Einheit und Lust der Natur sich verkünde, aber auch im einzelnen Dasein im Menschen und in seiner Kirche einsichtigen Glauben, selige Hoffnung und weise Liebe zu Tage fördern.

Vergleichen wir nun weiter die Zehnheit und die Zwölfheit mit einander, so finden wir auch hier wieder den allgemeinen Gedanken der Emanationslehre ausgedrückt, daß, je weiter die Erzeugnisse von ihrem Urquell sich entfernen, um so unvollkommner auch ihr Wesen wird; denn im Sinne der Valentinianer ist unstreitig die selige Einheit der Natur höher als der selige Glaube, die Hoffnung und die Liebe der Kirche. Aber wie tief nun auch die Emanationen des Menschen herabsteigen mögen, so bleibt doch alles, was ihnen angehört, noch fern von dem Übel, welches wir in dieser Welt finden. Es ist zwar eine Beschränkung in den einzelnen Emanationen, aber wenn in ihnen auch eine leidende Stimmung gefunden werden sollte, so geht doch daraus nichts hervor, sondern alle Äonen bewahren in Ruhe ihre Sehnsucht [1]), und so wie die Vernunft weiß, wozu sie hervorgebracht ist [2]), nemlich durch weitere Erzeugung ihren Vater zu ehren, so wissen dies auch die übrigen Äonen, mit der

---

1) Iren. I, 2, 1.
2) Ib. I, 1, 1.

Vernunft auf das Innigste vereint, und streben daher nur in den Grenzen ihres Seins ihre Kraft zu offenbaren. Deswegen nennen die Valentinianer auch die dreißig Äonen das unsichtbare und geistige Reich der Fülle (πλήρωμα)[1], weil alles in ihm sein Genüge hat und ohne Materie und ohne sinnliche Befleckung oder Bedürftigkeit ist. Wenn auch in dieser übersinnlichen Herrlichkeit keine unmittelbare Einigung der niedrigern Ausflüsse mit dem höchsten Gott stattfindet, wenn daher auch die niedern Tugenden des kirchlichen Lebens, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe, da ihre Stelle haben, so genügt doch dabei ein jeder Äon sich selbst, indem er seiner Stelle genügt und gewinnt dadurch seine Seligkeit.

Daher war auf diesem Wege die sinnliche und mit sich selbst zerfallene Welt, die Welt des Übels, nicht abzuleiten, sondern immer ergab sich aus den gesetzmäßigen Hervorbringungen nur Gesetzmäßiges und Gutes. Man mußte vielmehr, um zur sinnlichen Welt zu gelangen, zu einer andern Voraussetzung seine Zuflucht nehmen. Diese war dadurch vorbereitet, daß es im Gange der Emanation lag anzunehmen, daß mit der weitern Entfernung der Ausflüsse von ihrem Urquell auch von der einen Seite ihre Unvollkommenheit, von der andern Seite ihre leidende Stimmung, die Sehnsucht nach ihrem Urquell, wachsen mußte. Die letztere konnte nun wohl beschwichtigt werden von den vollkommnern Äonen, indem die Stärke ihrer Tugend sie überwältigte oder ihr das Gleichgewicht hielt;

1) Iren. I, 1, 3.

aber es ist begreiflich, daß, indem die Sehnsucht wuchs, die Stärke der Tugend aber abnahm, zuletzt diese jener nicht mehr das Gleichgewicht halten konnte, sondern von der Sehnsucht überwältigt wurde. Dies ergab sich beim letzten Äon, der Weisheit. Aus Sehnsucht den unerkennbaren Gott zu erkennen wandte sie sich von ihrem Ehegenossen ab, um sich mit ihrem Urquell zu verbinden, wie die Vernunft mit ihm verbunden ist. Dies ist ihre leidenschaftliche Stimmung, dies ist ihre Tollkühnheit (τόλμα), welche nur zum Vorwande die Liebe hat. Dadurch aber, daß sie von ihrem Ehegenossen sich abwendete, wurde sie natürlich ihrer Kraft beraubt gesetzmäßige und wahre Geburten hervorzubringen, ja sie gerieth in Gefahr darüber ihr eigenes Sein, ihre Persönlichkeit, zu verlieren und in das Wesen Gottes verschluckt zu werden. Hieraus erklärt sich ihr Kampf und ihre leidenschaftliche Bewegung, welche der unvollkommenen, sinnlichen Welt angehört oder wenigstens den übersinnlichen Grund des Übels bezeichnet. Aber dies konnte doch nur ein Übergang sein, ein tollkühnes Unternehmen, welches sich bald als vergeblich erweisen und von welchem die Weisheit alsdann auch zurückgeführt werden mußte zu der natürlichen Verbindung mit der Welt geistiger Fülle. Denn diese durfte natürlich nicht gestört werden. Deswegen habe die Grenze (ὅρος), welche von den Valentinianern nach ihrer Gewohnheit als Person geschildert wird, welche wir aber schon als beiwohnend der Natur eines jeden Ausflusses der Äonenwelt kennen gelernt haben, sie zu sich selbst zurückgeführt und ihr gezeigt, daß der Vorvater unerkennbar sei, so daß sie ihren frühern Sinn und

ihre leidenschaftliche Stimmung ablegte [1]). Die Valentinianer fügen noch hinzu, daß nach diesem Abfall und der Wiederherstellung der Weisheit die eingeborne Vernunft ein anderes Ehepaar hervorgebracht habe, Christum nemlich und den heiligen Geist, zur Festigung des Reiches der Fülle und damit kein anderer Äon etwas Ähnliches erleide [2]).

---

1) Iren. I, 2, 2. προήλατο δὲ πολὺ ὁ τελευταῖος καὶ νεώτατος τῆς δωδεκάδος τῆς ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ἐκκλησίας προβεβλημένος αἰών, τουτέστιν ἡ σοφία, καὶ ἔπαθε πάθος ἄνευ τῆς ἐπιπλοκῆς τοῦ συζύγου, τοῦ θελητοῦ· ὃ ἐνήρξατο μὲν ἐν τοῖς περὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀπέσκηψε δὲ εἰς τοῦτον τὸν παρατραπέντα, πρόφασιν μὲν ἀγάπης, τόλμης δὲ διὰ τὸ μὴ κεκοινωνῆσθαι τῷ πατρὶ τῷ τελείῳ καθὼς καὶ ὁ νοῦς. τὸ δὲ πάθος εἶναι ζήτησιν τοῦ πατρός· ἤθελε γάρ, ὡς λέγουσι, τὸ μέγεθος αὐτοῦ καταλαβεῖν· ἔπειτα μὴ δυνηθῆναι διὰ τὸ ἀδυνατῷ ἐπιβαλεῖν πράγματι καὶ ἐν πολλῷ πάνυ ἀγῶνι γενόμενον διά τε τὸ μέγεθος τοῦ βάθους καὶ ἀνεξιχνίαστον τοῦ πατρὸς καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν στοργὴν ἐκτεινόμενον ἀεὶ ἐπὶ τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς γλυκύτητος αὐτοῦ τελευταῖον ἂν καταπεπόσθαι καὶ ἀναλελύσθαι εἰς τὴν ὅλην οὐσίαν, εἰ μὴ τῇ στηριζούσῃ καὶ ἐκτὸς τοῦ ἀρρήτου μεγέθους φυλασσούσῃ τὰ ὅλα συνέτυχε δυνάμει. ταύτην δὲ τὴν δύναμιν καὶ ὅρον καλοῦσιν, ὑφ' ἧς ἐπεσχῆσθαι καὶ ἐστηρίχθαι καὶ μόγις ἐπιστρέψαντα εἰς ἑαυτὸν καὶ πεισθέντα, ὅτι ἀκατάληπτός ἐστιν ὁ πατήρ, ἀποθέσθαι τὴν προτέραν ἐνθύμησιν σὺν τῷ ἐπιγινομένῳ πάθει ἐκ τοῦ ἐκπλήκτου ἐκείνου θαύματος. Die ὅλη οὐσία ist hier offenbar Gottes Wesen, d. h. das Wesen aller Dinge, das Wesen, welches alles in sich umfaßt. Dieselbe Vorstellung drückt aus die Furcht der σοφία μὴ αὐτὸ τὸ εἶναι τέλος ἔχῃ, wie man mit Billius nach den alten Interpreten lesen muß. Man sieht auch hierin wieder, wie viel den Valentinianern das individuelle Dasein werth war. Damit ist auch ib. I, 4, 1 die Furcht zu vergleichen, daß sie das Leben verlassen möchte. Eine Vorstellung, welche mir nicht recht in das ältere System der Valentinianer zu passen scheint, giebt die Erzählung, daß der βυθὸς für sich ohne die Sige durch den νοῦς den ὅρος hervorgebracht habe. Ib. I, 2, 4.

2) Ib. I, 2, 5.

Durch den heiligen Geist aber wären alsdann alle Äonen so genau unter einander verbunden worden, daß ein jeder das ganze Reich der Geister in sich dargestellt habe, alle so ihre vollkommene Ruhe findend [1]).

Hiermit hat nun zwar das Leiden der Weisheit ein Ende, aber nicht seine Folgen. Auf diese aber kommt es wesentlich an; denn man hat bei der Erzählung dieser Vorgänge, so weit sie das übersinnliche Reich der Fülle betreffen, den Gedanken festzuhalten, daß alles nur ewige Verhältnisse bezeichnen solle. Alle Emanationen Gottes sind ja Ewigkeiten. Es waren aber diese Verhältnisse so anzunehmen, daß in ihnen alles das übersinnlich vorgebildet werde, was in der sinnlichen Welt vorhanden ist. So wird auch das Übel dieser sinnlichen Welt vorgebildet in der Leidenschaft der Weisheit. Und so wie das Übel es ist, welches die sinnliche Welt von der übersinnlichen wesentlich unterscheidet, so ist auch die Leidenschaft der Weisheit als der übersinnliche Grund davon anzusehn, daß überhaupt eine sinnliche Welt unterschieden von der übersinnlichen vorhanden ist. Wenn auch dieser Äon, die Weisheit, von seinem Ehegenossen getrennt, nichts Wahres und Ewiges hervorbringen konnte, so blieb ihm dennoch seiner Natur nach die hervorbringende Kraft und er bildete wenigstens ein Bild des Wahren, nach dem Grundsatze, daß nur die Erzeugnisse der Ehepaare ewiger Natur sind, was aber von einem Äon für sich ausgeht,

1) Ib. §. 6. Sie werden alle νόες, λόγοι, χριστοί u. s. w., aber nicht βυθοί, d. h. in ihnen ist doch keine vollendete Erkenntniß des Unendlichen, sondern nur seiner innerlichen, geistigen Offenbarung, so weit sie dieselbe fassen können.

nur den Bildern angehört [1]. Er bildete also in Unwissenheit ein Unwahres oder bildete es vielmehr nicht, sondern es entstand ihm nur; denn was jemand nicht in allgemeiner Einsicht wirket, das wirket er nicht [2]. Der Gedanke der Weisheit (ἐνθύμησις, Achamoth), welcher nur ihre Leidenschaft ist, wird, wie schon gezeigt, von der Weisheit getrennt und indem er dennoch eine Ähnlichkeit mit der Weisheit bewahrt, wird er diese sinnliche Welt, das Bild der übersinnlichen.

Die Entstehung und Bildung der sinnlichen Welt malten die Valentinianer nach ihrer Weise in einem Reichthum von Bildern aus. Im Allgemeinen sagten sie, die Weisheit in ihrem Streben nach dem Unmöglichen habe die formlose Materie geboren, nach ihrer eigenen Natur ein weibliches Wesen [3], wobei aber an eine todte

---

1) Valent. ap. Clem. Al. strom. IV p. 509. ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν· ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνες. Doch bedeutet εἰκὼν den Valentinianern zuweilen dasselbe, was πλήρωμα, weil auch dies als Abbild Gottes gedacht wird. Eine Ausnahme von der Regel würde es sein, wenn der ὅρος allein aus dem übermännlichen und überweiblichen βυθὸς hervorgegangen sein sollte, wie oben erwähnt wurde.

2) Fragm. Valent. ap. Epiph. haer. XXXI, 6. περὶ γὰρ οὗ τις πράσσει, ἐὰν μὴ νοῇ καθολικῶς, οὐ πράσσει.

3) Iren. I, 2, 3. ἀδυνάτῳ καὶ ἀκαταλήπτῳ πράγματι αὐτὴν ἐπιχειρήσασαν τεκεῖν οὐσίαν ἄμορφον, οἵαν φύσιν εἶχε, θήλειαν (τεκεῖν). Daß die οὐσία ἄμορφος die Materie ist nach stoischem Sprachgebrauche, beweisen viele Parallelstellen, z. B. Iren. I, 4, 2; 5, 4 ὑλικὴ οὐσία. II, 29, 3. Sie wird ib. I, 2, 4 πνευματικὴ οὐσία genannt und als eine φυσικὴ ὁρμὴ beschrieben, welches ebenfalls stoisirt, wobei aber auch wohl der Gedanke herscht, daß die Materie kein Körper sei. Auch ἄμορφος und ἀνείδεος heißt sie hier; deswegen war die Auflösung der Weisheit in das Gestaltlose zu

Materie nicht zu denken ist; denn in diesem Abfall der Weisheit ist doch Leben und ein physischer Trieb und es kann den abgefallenen Äon deswegen auch die Furcht beschleichen, daß er gänzlich des Lebens beraubt werden möchte [1]; ja es wird außer diesem Seelenartigen etwas rein Geistiges darin vorausgesetzt [2]; denn es ist ja bei aller Unvollkommenheit dieses Werkes der Leidenschaft doch ein Bild der Wahrheit in ihm, welches nicht ohne Ähnlichkeit mit dem Abgebildeten sein kann [3]. Und so entstand denn überhaupt alles, was wir in dieser sinnlichen Welt finden, aus dem Falle der Weisheit, das Materielle, das Seelenartige und das Geistige, welches die drei Stufen des Daseins in dieser Welt sind nach der Valentinianischen, wie nach ähnlichen gnostischen Lehren [4].

Diese allgemeinen Züge ihrer Lehre sind unzweideutig gegeben; in den einzelnen Ausführungen derselben findet sich aber große Verwirrung, welche bei der mangelhaften Beschaffenheit unserer Überlieferungen wohl schwerlich zu heben sein, ja mit der Natur dieser Emanationslehre zusammenhangen möchte. Da diese Einzelheiten auch das

---

besorgen, εἰς ἄπειρον ῥεούσης τῆς οὐσίας, weil die Materie unendlich ist. Ib. I, 3, 3.

1) Iren. I, 2, 4. φυσικὴ ὁρμή (cf. ib. II, 29, 3); 4, 1.

2) Ib. I, 5, 1; II, 29, 3.

3) Valent. ap. Clem. Alex. l. l.

4) Iren. II, 29, 3. Naturaliter enim et secundum substantiam emissa esse tria genera dicunt a matre: primum, quod quidem sit de aporia et taedio et timore, quod est materia; alterum autem de impetu, quod est animale; quod autem enixa est secundum visionem eorum, qui circa Christum sunt angeli, quod est spiritale.

Wesen der Denkart nicht treffen, können wir uns damit begnügen einige Punkte hervorzuheben, welche die Richtung des Systems und seine geschichtlichen Anknüpfungspunkte genauer bezeichnen. Von dieser Art ist, was über die Bildung der materiellen Bestandtheile der Welt uns gesagt wird. Dies ging zunächst unstreitig darauf aus zu zeigen, wie die vier Elemente durch den leidenschaftlichen Gedanken der Weisheit gebildet werden, durch die verschiedenen Arten der Leidenschaft verschiedene Elemente. Aber die verschiedenen Leidenschaften und ihr Verhältniß zu den verschiedenen Elementen werden freilich nicht immer in derselben Weise angegeben. Wir wählen eine der Angaben, welche am augenscheinlichsten das Verhältniß im Allgemeinen darstellt. Aus den Thränen der Achamoth, heißt es, sei die nasse, aus ihrem Lachen die lichte, aus ihrer Traurigkeit die feste und aus ihrer Furcht die bewegliche Materie hervorgegangen [1]). Auch die Weise, in

---

1) Ib. II, 10, 3. Dicunt ex lacrymis Achamoth humectam prodiisse substantiam, a risu autem lucidam, a tristitia autem solidam et a timore mobilem. Das Hervorgehn der Materie, des Bösen, aus dem πάθος erinnert an stoische Lehren; damit stimmt auch die Eintheilung in vier πάθη, welche bei den Stoikern herschte. Aber die Aufzählung der πάθη bei den Valentinianern ist anders als bei den Stoikern. Es fällt überdies auf, daß die Thränen von der Trauer unterschieden werden; an der Stelle der Trauer steht auch sonst die ἔκπληξις. Ib. I, 4, 2. Die Überlieferungen sind überhaupt sehr verwirrt; zuweilen wird die ἄγνοια oder die ἀπορία mit zu den πάθη gezählt; ib. I, 2, 3; 5, 4; 8, 2, wobei auch wohl nur drei πάθη gezählt werden; dann aber heißt es wieder (ib. I, 5, 4) τὴν ἄγνοιαν τοῖς τρισὶ πάθεσιν ἐγκεκρύφθαι, was bis auf die Zahl der πάθη ganz stoisch ist. Auch die σοφία wird in diesen Erzählungen zuweilen mit der Achamoth verwechselt, was sich erklären und rechtfertigen ließe. Einer andern Darstellungs-

welcher die verschiedenen leidenschaftlichen Stimmungen der Achamoth abgeleitet werden, ist nur in ungenügender Überlieferung auf uns gekommen. Geweint und getrauert soll die Achamoth haben über das Unvollkommene ihres Daseins, als sie von der göttlichen Fülle abgesondert in der Dunkelheit und im Leeren (κένωμα) sich fand; zuweilen jedoch noch den Gedanken des Lichtes, welches sie verlassen hatte, fassend soll sie in Lachen ausgebrochen sein; dann aber soll sie wieder sich gefürchtet haben auch noch vom Leben verlassen zu werden und in Zweifel (ἀπορία) gewesen sein, die Ursache suchend und wie sie das Geschehene verbergen möchte [1]. Auch wird noch in einer andern Weise die Gestaltung der Materie zu den vier Elementen beschrieben, als wenn sie nemlich nicht aus der Verschiedenheit der leidenschaftlichen Bewegungen hervorgegangen wäre, sondern aus der Einwirkung der Äonenwelt auf den in das Unendliche sich ergießenden Gedanken der Weisheit. Christus nemlich soll sie aus Mitleiden gestaltet haben der Materie nach, nicht der Erkenntniß nach [2],

---

weise gehört auch das an, was hierüber didasc. anat. p. 796 b zu finden ist.

1) Ib. I, 2, 3; 4, 1 sq. Auch in diesen Erzählungen ist bald von der σοφία, bald von der Achamoth die Rede. Die ἀπορία wird hier wie die ἐπιθυμία, das vierte πάθος der Stoiker, beschrieben.

2) Ib. I, 4, 1. οἰκτείραντά τε αὐτὴν τὸν χριστὸν — — τῇ ἰδίᾳ δυνάμει μορφῶσαι μόρφωσιν τὴν κατ' οὐσίαν μόνον, ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν. Ib. I, 8, 4. Über die Bildung κατ' οὐσίαν vergl. ib. I, 4, 5; 7, 2. Dasselbe nennt Herakleon μόρφωσις κατὰ τὴν γένεσιν. Orig. in Joh. III, 15 p. 73. Dagegen wird der μόρφωσις κατὰ γνῶσιν die ἴασις τῶν παθῶν zur Seite gesetzt. Didasc. anat. p. 796 a.

worin wohl nichts anderes ausgedrückt werden soll, als daß im Dunkel dieser sinnlichen Welt dennoch Spuren des höhern geistigen Seins, in der Unwissenheit der Leidenschaft dennoch Urtheile der Vernunft und in der Gestaltung der Materie übersinnliche Zwecke abgebildet seien. Derselbe Gedanke wird auch in einer andern Erzählung kenntlich. Die Weisheit nemlich soll, nachdem sie ihren unvollkommenen Gedanken erkannt habe, zur Umkehr sich gewendet, und als sie ihre Schwachheit gewahr geworden, den Vater angefleht haben, zu welchen Bitten auch die übrigen Äonen, besonders die Vernunft sich gesellt hätten; dadurch hätte dann die Materie ihre Gestalt erhalten [1]. Oder auch der Gedanke der Weisheit hätte noch ein Begehren nach dem Bessern gehabt, indem ihm ein Geruch der Unvergänglichkeit geblieben sei, welchen Christus und der heilige Geist in ihm zurückgelassen hätten [2]. Dieses Begehren wird denn auch wohl nichts anderes als jene Umkehr zum Ewigen bezeichnen sollen. Auf die Rückkehr (ἐπιστροφή) aber wird alsdann auch die Entstehung des Seelenartigen zurückgeführt oder, wie eine andere Erzählung will, auf die Rückkehr und die Furcht, indem die weltbildende Seele, der Demiurg, ihren Ursprung aus der Rückkehr habe, aus der Furcht aber die übrigen unvernünftigen Seelen sowohl der Thiere, als der Menschen [3], wodurch wohl ausgedrückt werden soll, daß der Gedanke der Weisheit, indem er die Weltseele oder den

---

1) Ib. I, 2, 3. Die οὐσία τῆς ὕλης scheint hier die μόρφωσις κατ' οὐσίαν zu vertreten.

2) Ib. I, 4, 1.

3) Ib. I, 4, 2; 5, 1 u. 4.

Weltbildner hervorbrachte [1], diesem alle Macht in dieser zum Guten gewendeten Welt verlieh, die übrigen Seelen aber dieser allgemeinen Seele in Furcht unterwarf. Außer dem Körperlichen und dem Seelenartigen setzten nun aber die Valentinianer, wie schon früher bemerkt, auch noch das Geistige in dieser Welt, und auch über dieses haben sie ihre Erzählungen, welche in verschiedenen Bildern dasselbe ausdrücken sollen. Denn die bösen Geister wenigstens leiteten sie auch von der Trauer der Achamoth ab und legten ihnen dennoch als Geistern eine Erkenntniß der höhern Welt bei [2], während sie sonst lehrten, der Gedanke der Weisheit habe das Geistige geboren im Anschauen der Engel, welche in der Begleitung des Heilandes waren [3]; doch habe er dieses nicht bilden können, wie das Körperliche und Seelenartige, weil es von gleichem Wesen mit ihm war [4]. Man sieht, wie beide Darstellungsweisen im Wesentlichen mit einander übereinstimmen. Der Gedanke der Weisheit ist eben geistig; auch die leidenschaftliche Bewegung dieses geistigen We-

1) Ib. I, 4, 2; 5, 1.

2) Ib. I, 5, 4. *ἐκ δὲ τῆς λύπης τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας διδάσκουσι γεγονέναι. — — καὶ τὸν μὲν κοσμοκράτορα* (den Teufel) *γινώσκειν τὰ ὑπὲρ αὐτόν, ὅτι πνεῦμά ἐστι τῆς πονηρίας.* Dabei sieht aber auch, daß der Teufel als Geschöpf des Demiurg betrachtet werde, welches ich nicht als gleichartig mit der vorhergehenden Annahme ansehn kann. Nach dem Herakleon ap. Orig. in Joh. XX, 22 p. 345 ist der Teufel *ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας* natürlich der Achamoth; von demselben wird er ib. XIII, 16 p. 215 *μέρος ἐν ὕλῃ τῆς ὕλης* genannt, denn die *ὕλη* ist eben nichts anders als das *πάθος τῆς ἐνθυμήσεως.*

3) Ib. I, 4, 5; 5, 1; 6; II, 29, 3.

4) Ib. I, 5, 1.

sens, die Trauer, kann nur als etwas Geistiges angesehn werden und die Weisen der Materie selbst sind eben nur leidenschaftliche Bewegungen des Geistigen.

Hiermit sind wir nun auf den Hauptpunkt gekommen, welchen wir in diesen Lehren der Valentinianer festhalten müssen. Sie beruhen auf einem reinen Idealismus, welcher alles Dasein in dieser Welt aus einem geistigen Thun und Leiden, und dieses wieder aus einem einzigen geistigen Wesen, dem Urgrunde aller Dinge, zu erklären strebt [1]. Die ganze Gestaltung des Systems, in welchem die Valentinianer ihre Emanationen geordnet und mit der sinnlichen Welt in Verbindung gebracht haben, kann keinen Zweifel hierin aufkommen lassen, obschon manche Überlieferungen den Valentinianern eine andere Denkweise beigelegt haben. Wir können zwei andere Vorstellungsarten unterscheiden, welche man ihnen hat aufdrängen wollen; entweder, hat man geglaubt, sie behaupteten die Ewigkeit der Materie neben Gott, oder in Gott. Es ist möglich, daß nicht alle Valentinianer über den wesentlichen Charakter des Systems, welches sie angenommen hatten, im Reinen waren; aber die eine, wie die andere

1) Es ist ein nicht unbedeutendes Verdienst Baur's, dies zuerst entschieden herausgestellt zu haben. S. dessen christliche Gnosis S. 161 ff., wo auch der hierüber geführte Streit ausführlich erörtert wird. Auch mehrere Äußerungen Neander's legen dem Valentinianischen Systeme diesen Charakter bei, z. B. Kirchengesch. I S. 643 f., sind aber doch schwankender oder unbestimmter. Wenn Baur dennoch den Valentinianern mehrmals Dualismus vorwirft, so beruht dies auf einem Sprachgebrauche, der in neuern Zeiten häufig genug zu Verwirrungen Veranlassung gegeben hat. In meiner Ansicht über die Beweise stimme ich nicht ganz mit Baur überein.

Vorstellungsart findet sich nicht in der Darstellung, welche Irenäus von dem Emanationssystem der Valentinianer giebt, sondern nur entweder in spätern Überlieferungen oder in der Polemik gegen diese Secte, also nur an Stellen, denen wir nur ein untergeordnetes Ansehn beilegen können. So wird die Lehre der Valentinianer in dieser Rücksicht nicht allein mit der des Platon, sondern auch mit der des Anaxagoras und des Empedokles zusammengestellt [1]; so wird ihnen die Meinung beigelegt, mit Gott zugleich sei die Materie gewesen und er habe diese Welt nur gebildet, aber doch nicht so bilden können, daß nicht aus der Natur der Materie auch das Böse auf sie übergegangen sei [2]. Eben so wenig als wir die Zeugnisse für genügend halten können, welche eine solche Materie neben Gott dem Valentinianischen System aufdringen wollen, eben so wenig finden wir es gut begründet, daß man ihnen die stoische Lehre zugeschrieben hat, welche in Gott die Materie zugleich mit der erzeugenden Kraft setzt, wenn gleich eine Verwandtschaft der Valentinianischen mit der stoischen Lehre in vielen Punk-

---

1) Iren. II, 14, 4. Et hoc autem, quod ex subjecta materia dicunt fabricatorem fecisse mundum, et Anaxagoras et Empedocles et Plato primi ante hos dixerunt.

2) Pseud.-Orig. de recta in d. f. IV p. 841. διόπερ ἔδοξέ μοι συνυπάρχειν τε (τι?) αὐτῷ, ᾧ τοὔνομα ὕλη, ἐξ ἧς τὰ ὄντα ἐδημιούργησε τέχνῃ σοφῇ διακρίνας καὶ διακοσμήσας καλῶς, ἐξ ἧς καὶ τὰ κακὰ εἶναι δοκεῖ. ἀποιήτου (ἀποίου?) γὰρ καὶ ἀσχηματίστου οὔσης αὐτῆς, πρὸς δὲ τούτοις καὶ ἀτάκτως φερομένης κτλ. Angeblich aus einer Schrift des Valentinus. Daß aber dies Gespräch keine sichere Autorität für die Lehre der Valentinianer abgebe, hat Neander gezeigt. Gnost. Syst. S. 205 f.

ten nicht bestritten werden darf. Wenn jedoch die
tinianer selbst zu solchen Misverständnissen Veran
gegeben haben sollten, so scheint es von dieser Se
am meisten geschehen zu sein. Hierzu müssen w
Darstellungen rechnen, welche aussagen, daß im
des Vorvaters ein Leeres und Ungestaltetes sei, au
chem die Welt gebildet worden [1]), und in diesem
könnte es auch gedeutet werden, daß Valentinian
weltlichen Dinge in Gott wie einen Fleck in seinem
beschrieben [2]), wenn man eben diesen Fleck als
sprüngliche Materie in seinem ewigen Wesen betr
Doch alle diese Andeutungen sind nur schwach un
geringem Gewicht, wenn man damit die offen bar
Richtung ihres ganzen Systems vergleicht. Auch f
nicht an einzelnen Äußerungen, welche den ideell
Sinn ihrer Lehre sehr verständlich aussprechen. S
ten die Valentinianer das leidenschaftliche Verhalt
Achamoth davon ab, daß sie sich verlassen gefühlt
im Dunkel und im Leeren [3]), und so ist auch öfte

---

1) Iren. II, 4, 3. Intra propatorem — — non illumi
nec retentum ab aliquo. — — intra patrem ipsorum le
vacuum aliquid et informe et tenebrosum. Die Überset
hier schwer zu verstehn. Ib. II, 3, 1 ist in ähnlicher Wei
einem subjacens aliquid (ὑποκείμενον, Materie) die Rede
extra se (sc. Bythum) und zunächst wird Marcion erwähnt.
kann auch didasc. anat. p. 790 fin. vergleichen, wo jedoch n
Emanationen Gottes, nicht Gott selbst ein Körper beigelegt
Ebendas. p. 792 b ganz im stoischen Sinne: δούλη δὲ ἡ οὐ
ἂν παθητὴ καὶ ὑποκειμένη τῇ δραστηρίῳ καὶ κυριωτάτῃ αὐ

2) Iren. II, 4, 2.

3) Iren. I, 4, 2. κένωμα im Gegensatz gegen das πλ
Didasc. anat. p. 794 b κένωμα γνώσεως.

Rede von dem Leeren, in welchem die Welt gebildet worden sei, ja von dem Schatten des Leeren [1]), welche Ausdrücke wohl offenbar darauf hinweisen, daß sie die Materie nur als ein durchaus Nichtiges, als die Schranke des Seins betrachteten; nicht aus ihr, als einem an sich Bestehenden, sollte die Welt gebildet werden, sondern nur in ihr sollte das unvollkommene Leben der gefallenen Geister sein. In demselben Sinn ist es zu nehmen, daß Marcus erklärte, aus der Einheit und Zweiheit sei alles zusammengesetzt [2]), welche beide Principien schon im Reiche der Äonen sich geltend machen, so daß also kein anderes, dem Geisterreiche fremdes Princip zur Erzeugung der Dinge herbeigezogen werden darf. Zwar kann es auf den ersten Angriff befremden, daß Ptolemäus, ein anderer Valentinianer, dem obersten und ungewordenen Gott, welcher seiner Natur nach gut ist, ein böses Wesen entgegensetzt, den Teufel, welcher von materieller Natur und vielspaltig sein soll, dessen Wesen Verderben und Finsterniß genannt wird; aber wenn man bedenkt, daß dies in einer Schrift geschieht, welche auf die tiefern Lehren des Systems nur andeutend vorbereiten soll, und daß Ptolemäus dabei auch nicht vergißt zu behaupten, von dem höchsten Gotte und dem guten Urwesen sei alles, selbst das Böse, der Teufel [3]). Wie dies nun zu ver-

1) Iren. II, 3, 1 sqq.; 8, 3. Umbra cenomatis.

2) Ib. I, 16, 1. ἐκ μονάδος καὶ δυάδος φάσκοντες τὰ ὅλα συνεστηκέναι. Vergl. Neander gnost. Syst. S. 220.

3) Ptolem. ap. Epiph. haer. XXXIII, 7. εἷς γάρ ἐστιν ἀγέννητος ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα ἰδίως, τῶν πάντων ἠρτημένων ἀπ' αὐτοῦ. — — τοῦ μὲν γὰρ ἀντικειμένου ἐστὶν ἡ οὐσία φθορά τε καὶ σκότος· ὑλικὸς γὰρ οὗτος καὶ πολυσχιδής. — — ἀπὸ μιᾶς

stehen sei, dieser Gegensatz zwischen dem Teufel und zwischen Gott neben der Lehre von einem Princip aller Dinge, das sehen wir deutlich aus einer andern Lehrweise der Valentinianer, welche ohne Zweifel allen Dualismus in den Principien der Welt zurückweist. Sie behaupteten nemlich, der Vater aller Dinge fasse alles in sich und außer der göttlichen Fülle sei nichts; wenn aber gesprochen werde von etwas innerhalb und etwas außerhalb der göttlichen Fülle, so gelte dies nicht von einem örtlichen Verhältniß, sondern nur von der Erkenntniß und von der Unwissenheit; innerhalb Gottes sei der, welcher von ihm wisse, außerhalb Gottes, welcher in Unwissenheit lebe über das Ganze [1]. So ist offenbar die Achamoth, der Gedanke der Weisheit, außer der göttlichen Fülle nur deswegen, weil sie den Zusammenhang aller Dinge nicht erkennt in ihrer Leidenschaft, und eben darin wird auch die Finsterniß des Teufels und alles dessen bestehn, was dem materiellen Dasein angehört. In ihrer Wahrheit sind alle diese Dinge in Gott, in ihrer Unwissenheit glauben sie von ihm entfernt zu sein.

Wie genau diese Ansicht der Dinge mit ihrer ganzen Lehre zusammenhängt, kann man sich nicht verbergen, wenn man findet, daß sie eben nur durch Erkenntniß das Böse

ἀρχῆς τῶν ὅλων οὔσης καὶ ὁμολογουμένης ἡμῖν καὶ πεπιστευμένης, τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀγαθῆς, συνέστησαν καὶ αὗται αἱ φύσεις, ἥ τε τῆς φθορᾶς καὶ τῆς μεσότητος.

1) Iren. II, 4, 2. Continere omnia patrem omnium et extra pleroma esse nihil. — — et id, quod extra et quod intus, dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem distantiam. Ib. 5, 2. Id, quod est extra, ignorantiam dicunt universorum.

dieser Welt zu überwinden trachteten und das Materielle als etwas ansahen, welches von selbst verschwinden werde, wenn durch Erkenntniß die Leidenschaft überwunden wäre. Wenn wir den Grundsatz ihnen zuschreiben dürfen, daß aus Nichts nichts werde — und dies ist ja ein Grundsatz aller Emanationslehre —, so müssen wir auch wohl den umgekehrten Grundsatz bei ihnen voraussetzen, daß von dem Seienden nichts vergehen könne. So wie sie nun die Materie als etwas Vergängliches ansahen, so werden sie ihr auch kein wahres Sein haben beilegen können.

Wir werden hierdurch auf ihre Lehre von der Rückkehr aller Dinge zu Gott geführt. Diese knüpfte sich insofern ganz natürlich an die Hauptgrundsätze ihres Systems an, als sie etwas den Vorgängen in der übersinnlichen Welt Entsprechendes in der sinnlichen Welt setzt. Denn in der übersinnlichen Welt haben wir schon gesehen, kehrt die Weisheit nach ihren Irrsalen wieder zu der innigsten Verbindung mit den Äonen und dadurch auch mit Gott zurück, und so mußten die Valentinianer denn auch wohl setzen, daß die besondern Bildungen oder Erzeugnisse der Achamoth ebenfalls wieder einkehren in die Quelle, aus welcher sie hervorgegangen sind. Doch haben wir schon bemerkt, daß die Valentinianer die Art, wie die verschiedenen Gestalten der Sinnenwelt von dem übersinnlichen Reiche der Fülle ausgehen, in den mannigfaltigsten Bildern nicht ohne Verwirrung darstellten, und etwas Ähnliches werden wir daher auch wohl von ihren Beschreibungen der Rückkehr zu erwarten haben.

Wir müssen noch einmal auf den Grund der verschiedenen Formen der sinnlichen Welt hier zurückkommen. Auch

hierüber finden sich verschiedene Darstellungsweisen. Früher wurde bemerkt, daß die Valentinianer die Weltseele, das Erzeugniß der Achamoth, als das bildende Princip der Welt ansahen, als den Demiurg. Dies ist die Form, in welcher ihre Lehre gewöhnlich ausgedrückt wird; aber andere Formen werden dadurch nicht ausgeschlossen. Sie betrachten nemlich den Demiurg als ein Mittleres zwischen dem Geistigen und dem Materiellen, dem Guten und dem Bösen [1], als das Seelenartige [2], und darin liegt es denn natürlich, daß auch beides in ihm wirksam wird, sowohl das Materielle, als auch das Geistige. Und nun tritt natürlich der Gedanke heraus, daß nur das letztere das Bildende in der Weltseele sei und alle Formen und Ideen in die Materie lege. Was ist nun aber wohl das Geistige in der Weltseele anders, als der Gedanke der Weisheit, welcher in die sinnliche Welt herunter gefallen? Daher haben wir schon früher gefunden, daß auch die Achamoth als die thätige und bildende Kraft in der sinnlichen Welt angesehn wird und daß ihre leidenschaftlichen Stimmungen die Arten der weltlichen Dinge selbst sind. Diese beiden verschiedenen Darstellungsweisen werden dadurch mit einander verbunden, daß überhaupt der Demiurg nur als unbewußtes Werkzeug seiner Mutter, der Achamoth, erscheint, ja auch diese wieder nur als Werkzeug des Heilands [3], welcher seinem Begriffe nach alles zurück-

1) Ptolem. ap. Epiph. l. l. Aber auch der Achamoth geben sie die Mitte (Iren. I, 5, 3; 7, 1.), nemlich zwischen dem Demiurg und dem Pleroma.

2) Iren. I, 6, 1.

3) Ib. I, 5, 1. *μεμορφωκέναι λεληθότως κινούμενον ὑπὸ τῆς μητρός, — — μᾶλλον δὲ τὸν σωτῆρα δι᾽ αὐτῆς.*

ühren will zu dem vollkommenen Wesen der Äonenwelt, u dem bessern ursprünglichen Dasein. Offenbar werden un diese Werkzeuge nur in der Absicht eingeschoben, in velcher Platon gedichtet hatte, daß den gewordenen Göt-ern die Bildung des Körperlichen überlassen worden sei, m nemlich das Unvollkommene in dieser sinnlichen Welt icht in Berührung mit der nur Vollkommenes erzeugen-en Kraft des geistigen Äonenreiches kommen zu lassen[1].

So wurde nun die Welt gebildet von dem Demiurg ach einem höhern Plane, von welchem dieser als ein linbes Werkzeug des göttlichen Reiches nichts wußte, der, wie die Valentinianer sich ausdrückten, zur Ehre er Ewigkeiten und nach ihrem Bilde[2]; so im Beson-ern die sieben Himmel, welche mit dem Demiurg die rste Achtheit der Ewigkeiten abbilden[3], der Mensch und ie Erde, ohne daß die bildende Weltseele den Menschen nd die Erde kannte, d. h. die Ideen begriffen hatte, nach velchen sie diese Dinge bildete; ja auch seine Mutter annte der Demiurg nicht, sondern glaubte alles selbst zu ilden aus sich und die einzige Ursach aller Dinge zu sein, er einzige Gott[4]. In dieser Weise beschrieben die Valentinianer die Selbstvergessenheit des Geschöpfs, die Unwissenheit über seinen Ursprung, und bezeichneten den Demiurg als die blinde Naturkraft, welche nach Aristote-ischer Lehre ohne Ideen, in einem der Zwecke unkundi-gen Triebe alles hervorbringt. Besonders aber ist diese

1) Ptolem. ap. Epiph. XXXIII, 3.
2) Iren. I, 5, 1.
3) Ib. §. 2.
4) Ib. §. 3; 4.

Naturkraft des Demiurg des Geistigen unkundig, welches durch den Gedanken der Weisheit geboren, in ihn selbst, in die Seele des Menschen und in alle Dinge gelegt wurde als ein Same, der einst zur vollkommenen Erkenntniß wachsen sollte [1]. Man muß sich hierdurch nicht verleiten lassen zu glauben, die Meinung der Valentinianer sei gewesen, daß nur in einem Theile der Welt, namentlich im Menschen, die Spur und der Same der ewigen Natur gegenwärtig sei, weil nur das Geistige, worunter ohne Zweifel die Vernunft verstanden wird, dem Demiurg in seinem blinden Wirken gleichsam untergeschoben worden sein soll, vielmehr nach der allgemeinern Darstellungsweise, welche unstreitig auch den Gedanken des Systems am vollständigsten ausdrückt, bildet der Demiurg alles in dieser Welt ihm den Samen des Höhern und Ewigen einpflanzend ohne es gewahr zu werden, und daher ist auch in allen Dingen das Geistige gegenwärtig, wenn auch nicht, um einer neuern Formel uns zu bedienen, in subjectiver, doch in objectiver Weise [2]. Es sind die Formen der Dinge, welche den ewigen Ideen entsprechen und durch welche alle Dinge die Ähnlichkeit mit ihren

1) Ib. §. 6. τὸ δὲ κύημα τῆς μητρὸς αὐτῆς τῆς Ἀχαμὼθ — πνευματικὸν καὶ αὐτὸν ἠγνοηκέναι τὸν δημιουργὸν λέγουσι· καὶ λεληθότως κατατεθεῖσθαι εἰς αὐτὸν μὴ εἰδότος αὐτοῦ, ἵνα δι' αὐτοῦ εἰς τὴν ἀπ' αὐτοῦ ψυχὴν σπαρὲν καὶ εἰς τὸ ὑλικὸν τοῦτο σῶμα κυοφορηθέν, ἐν τούτοις καὶ αὐξηθὲν ἕτοιμον γένηται εἰς ὑποδοχὴν τοῦ τελείου λόγου.

2) Freilich betrachtete Valentinus selbst bei Clem. Alex. strom. II p. 375 sq. den Menschen besonders als theilhaftig des σπέρμα τῆς ἄνωθεν σοφίας, aber dies kann über den Charakter der ganzen Lehre nicht entscheiden, sondern gehört nur den Schwankungen des Systems an, welche wir später erwähnen werden.

chsten Principien haben, von geistiger Natur. Diese
atonische Ansicht der Dinge entwickelte, soweit unsere
erlieferungen reichen, besonders Marcus. Nicht allein
ch gewissen astrologischen Begriffen wies er in der Zu-
mmensetzung der Welt überall dieselben Zahlen auf,
ch welchen die Welt der Ewigkeiten gestaltet ist, die
htheit, die Zehnheit, die Zwölfheit und die ganze Fülle
r Ewigkeiten in der Zahl dreißig, sondern auch die vier
emente sind ihm nach der ersten Vierheit, sie mit ihren
er sinnlichen Beschaffenheiten nach der ersten Achtheit
bildet [1]. Mit dem Platon stimmt er auch darin über-
n, daß der Demiurg in der sinnlichen Welt das Ewige
cht in seinem unveränderlichen Wesen habe darstellen
nnen und daß er deswegen beschlossen habe zur Nach-
mung der Ewigkeit die Zeit hervorzubringen. Eine be-
utende Abweichung von der Platonischen Lehre ist es
doch, daß Marcus, wie die übrigen Valentinianer, das
wige als ein Unendliches setzt und es als einen Irrthum
es Demiurg ansieht, daß diese unendliche Ewigkeit in
r Größe der Zeit ausgedrückt werden könne. Daher
weicht er denn auch darin vom Platon ab, daß er dieser
Welt nicht, als einem schönen Werke der Einsicht unver-
änderliche Dauer verspricht, sondern von ihr als einem
Werke der Verblendung annimmt, daß sie ihre Auflösung
finden werde [2].

2) Iren. I, 17, 1.

1) Ib. §. 2. τὸν δημιουργὸν — — οἰόμενον ἐν τῷ πλήθει τῶν χρόνων μιμήσασθαι αὐτῆς (sc. τῆς ἄνω ὀγδοάδος) τὸ ἀπέραντον. ἐνταῦθά τε, λέγουσιν, ἐκφυγούσης αὐτὸν τῆς ἀληθείας ἐπακολουθηκέναι τὸ ψεῦδος καὶ διὰ τοῦτο κατάλυσιν πληρωθέντων τῶν χρόνων λαβεῖν αὐτοῦ τὸ ἔργον.

Daß diese Lehren des Marcus der allgemeinen Lehre der Valentinianer entsprechen, kann nicht bezweifelt werden, da alle in dem Ausgangspunkte und Endpunkte, der Unendlichkeit Gottes und der Auflösung der Welt, übereinstimmten, auch die Unwissenheit des Weltbildners in seinem Wirken anerkannten und nur darüber Verschiedenes berichtet wird, worin diese Unwissenheit bestanden habe. Nach dem, was als gemeine Lehre der Valentinianer uns berichtet wird, wie früher angegeben, scheint es, als hätte er gar nichts von dem Vorbilde dieser Welt gewußt, nach der Lehre des Marcus aber, als hätte er davon wohl gewußt, aber thörigter Weise geglaubt das in der Zeit nicht Darstellbare in ihr darstellen zu können. Diese Abweichung erklärt sich aber auch leicht aus der mittlern Natur des Demiurg, von welcher die Valentinianer im Allgemeinen gewöhnlich das nach unten zu sich Neigende mehr hervorhoben, während Marcus auch das nach oben zu sich Wendende bedachte. Dies letztere ist nun unstreitig dem allgemeinen Sinn der Lehre entsprechender. Es schließt sich auch näher an die Platonische Ansicht an. Aber dennoch, wie weit entfernt sich diese ganze Lehre der Valentinianer von der Platonischen! Das Endergebniß zeigt es. Die sinnliche Welt ist den Valentinianern eine vergängliche; sie sind daher auch durchaus geneigt das Vergängliche und Nichtige an ihr hervorzuziehen. Ihr Demiurg ist nicht Gott, nur ein falscher Gott, ein Gott allein in seinem Wahne; nicht einmal ahmt er in Wahrheit, wie die gewordenen Götter des Platon, seinem Meister nach und nichts Schönes daher bringt er hervor, sondern nur Werke des Wahnes und der Leiden-

schaft. Der Werkmeister muß natürlich seinem Werke gleichen. Man erblickt hier die Folgen der Emanationslehre oder vielmehr eines Systems, welches viele Stufen niederer Art zwischen uns und unsern Gott einschiebt und es dadurch möglich zu machen glaubt, daß die niedrigste Stufe in ihrer Schwäche, Unwissenheit und Thorheit von ihrem Gott gänzlich sich abwendend auf eigene Hand Werke des Wahns zu vollbringen beginne.

Aber wenn auch durch diesen allgemeinen Gang der Lehre für die sinnliche Welt die Wahrheit in eine größere Ferne gerückt wird, so bedurfte es doch noch eines neuen Kunstgriffs um irgend etwas in ihr so gänzlich aller Wahrheit zu entblößen, daß es einem völligen Untergange geweiht werden konnte. Eines Kunstgriffes, den man doch streng durchführen weder mochte, noch konnte, dessen zweideutige Natur auch nicht leicht jemanden völlig verborgen geblieben sein dürfte. Nach der Platonischen Denkweise hat doch alles, wie gering es auch sein möge, an den Ideen und an der Wahrheit Theil, auch in der Leidenschaft ist nach stoischen Begriffen noch ein Urtheil der Vernunft; diesen Lehren sich anschließend erkennen auch die Valentinianer an, daß in der sinnlichen Welt noch die Ideen sich abbildlich darstellen, wenn auch ohne Wissen der weltbildenden Seele; es sind noch die Samen der Achamoth und der übersinnlichen Welt in ihr, selbst der Teufel ist ein geistiges Wesen. Dies alles können sie sich nicht verleugnen und wollen es auch nicht; denn ohne Absicht und Zweck soll doch auch diese Welt nicht sein, und indem sie sich selbst als derselben angehörig anerkennen, können sie nicht darauf ausgehn ihr alle Wahrheit

zu rauben. Es kommt ihnen daher nur darauf an das zu unterscheiden, was in ihr Wahrheit ist und was Täuschung. So etwas zu leisten ist ja das Bestreben einer jeden Philosophie. Aber durch ihren Kunstgriff verkehren nun die Valentinianer ganz die Natur dieser Unterscheidung; nicht an den Dingen setzen sie die zu unterscheidenden Momente, sondern sie setzen diese Momente selbst als Dinge. Ihr Kunstgriff ist der nur allzu bekannte und nur zu sehr ihrer Denkweise entsprechende, daß sie abstracte Begriffe als ganze und concrete Wesen setzen. Auf der einen Seite machen sie nun in dieser Verfahrungsweise das Sinnliche zu einer Person und behalten, indem sie es vom Übersinnlichen ablösen, nur eine Täuschung zurück, welche gar keiner Wahrheit theilhaftig ist, während von der andern Seite auch das Geistige ihnen in derselben Weise zur Person wird, welche nun die volle Wahrheit des Weltlichen darstellt; aber alles dies hält sie doch nicht davon zurück auch noch das Seelenartige trotz seiner mittlern Stellung zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen, trotz seiner Mischung aus beiden als eine dritte Art der Persönlichkeit sich vorzustellen. So beschreiben sie uns den Demiurg als ein rein psychisches Wesen, so setzen sie das Materielle als ein Wesen für sich, so nicht weniger das Geistige [1]. Ganz übereinstimmend mit diesem Verfahren im Allgemeinen ist es alsdann auch, daß im

---

1) Iren. I, 5, 1. Die Absonderung der drei Arten der Substanzen tritt hier darin hervor, daß jede derselben eine besondere Form erhält, statt daß die Form einer jeden Substanz als das Geistige an ihr angesehn werden sollte. Ebend. §. 2 werden zwei οὐσίαι unterschieden, die psychische und die hylische.

Besondern auch drei Arten der Menschen unterschieden werden, ein rein geistiges Geschlecht, welchem jeder wahrhaft Einsichtige, jeder Gnostiker angehört, ein rein materielles Geschlecht, die Heiden, und zwischen beiden in der Mitte die Psychischen, welches die Juden sein sollen. Alle diese drei Geschlechter aber betrachten sie als völlig von einander gesonderte Wesen, von welchen ein jedes seine unveränderliche Natur hat [1]. Man kann nicht verkennen, wie dies mit der alterthümlichen Unterscheidung zwischen Volksverwandten und Barbaren zusammenhängt, nur daß dieser politische Unterschied hier auf ein religiöses Verhältniß angewendet wurde. So finden die Valentinianer nun nicht mehr, daß der geistige Same durch die ganze Welt verbreitet ist, sondern sie suchen denselben nur noch in einzelnen Wesen der Welt, in einzelnen Seelen, welche besser wären, als die übrigen, oder um uns entschiedener auszudrücken, in der That von ganz verschiedener Natur. Diese, meinen sie, wären auch mehr, als die andern, vom Demiurg geliebt und begünstigt, obgleich er die Ursache hiervon nicht kenne; er habe sie zu Propheten, zu Priestern und Königen ge-

1) Iren. I, 7, 5; Heracl. ap. Orig. in Joh. XIII, 16. Hier werden die vorchristlichen Religionen als Verehrungen der κτίσις und des δημιουργός beschrieben, der Schöpfung natürlich die heidnische, des Schöpfers die jüdische. Auch der Teufel wird als eine Natur beschrieben, welche am Geistigen keinen Theil habe; denn er soll keinen Willen haben, sondern nur Begierden. Heracl. ib. XX, 22. Dem Herakleon legt Origenes ib. XIII, 44 die Lehre bei, die Menschen hätten eine bestimmte κατασκευή oder φύσις, welches stoisch ist; daher heißen die Gnostiker auch οἱ τὰς φύσεις εἰσάγοντες. Ib. XX, 15; cf. XX, 27.

macht [1]). Hierdurch erst sind denn die beiden übrigen Bestandtheile der Welt so von aller Wahrheit ausgeleert worden, daß sie nun völlig geopfert werden können; ja es bedarf noch kaum eines solchen Opfers, sondern von selbst sind sie nichtig und ihre Vernichtung ist nur das Offenbarwerden ihrer Nichtigkeit. Von dem Materiellen sagen die Valentinianer, daß es nothwendig untergehen müsse, weil es keinen Hauch der Unsterblichkeit annehmen könne [2]). Nach der vollständigen Entwicklung des Geistigen, welcher das Materielle zu dienen bestimmt ist, werde das in der Welt verborgene Feuer hervorbrechen und nachdem es die Materie verzehrt habe, auch sich selbst verzehren und in das Nichts zergehen [3]). Folgerichtig ist es alsdann auch, wenn Herakleon annimmt, daß die Seele an sich ebenfalls sterblich sei; denn wir haben ja doch in ihr nichts anderes zu sehen als das Bestreben der Leidenschaft oder der Materie nach dem Geistigen, und dieses muß natürlich aufhören, sobald der Zweck eingetreten, zu welchem es als das Mittel dienen sollte. Der Untergang ist daher der Materie und der ihr verwandten Seele gemeinsam oder, wie Herakleon sich ausdrückte, beide werden in der Hölle untergehn, welche wohl nichts anderes, als das verzehrende Feuer des Weltbrandes bezeichnen kann [4]).

---

1) Iren. I, 7, 3. *τὰς δὲ ἐσχηκυίας τὸ σπέρμα τῆς Ἀχαμὼθ ψυχὰς ἀμείνους λέγουσι γεγονέναι τῶν λοιπῶν κτλ.* Cf. ib. II, 19, 7.

2) Ib. I, 6, 1. *τὸ μὲν ὑλικὸν — — κατ᾽ ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι λέγουσιν ἅτε μηδεμίαν ἀποδέξασθαι πνοὴν ἀφθαρσίας δυνάμενον.*

3) Ib. I, 7, 1. *τούτων δὲ γενομένων οὕτως τὸ ἐμφωλεῦον τῷ κόσμῳ πῦρ ἐκλάμψαν καὶ ἐξαφθὲν καὶ κατεργασάμενον πᾶσαν ὕλην συναναλωθήσεσθαι αὐτῇ καὶ εἰς τὸ μηκέτ᾽ εἶναι χωρήσειν.*

4) Orig. in Joh. XIII, 59.

Es ist aber auch natürlich, daß an dieser Stelle ein Wendepunkt ihrer Lehre eintrat. Die Valentinianer mußten es schwer finden nicht allein die vorher entwickelten Ansichten mit der christlichen Lehre in Übereinstimmung zu bringen, welches bei ihrer allegorisirenden Auslegung der heiligen Schrift sich doch wohl hätte bewerkstelligen lassen, sondern auch damit andere Richtungen ihrer eigenen Lehre in Einklang zu setzen. Indem sie die seelenartigen Menschen mit den Juden verglichen, mußte es ihnen bedenklich erscheinen, diese demselben Schicksale der Vergänglichkeit zu überweisen, welchem die Heiden geopfert wurden. Indem sie die jüdische Religion als ein Werk des Demiurg ansahen, welcher in den Propheten sich verkündet habe, sich selbst für den höchsten Gott haltend, ein Gott der Gerechtigkeit, nicht der Güte, aber doch des Samens der göttlichen Weisheit theilhaftig [1]), wollten sie diese Offenbarung doch keinesweges der Blindheit des heidnischen Aberglaubens gleich setzen und gleicher Vernichtung Preis geben. Noch weniger aber mochten sie diese scharfe Absonderung der geistigen Menschen von den beiden andern Classen durchzuführen im Stande sein, wenn sie selbst, jenen angehörig, doch die Gemeinschaft mit den übrigen Christen zu behaupten, wenn sie auch von den fleischlich Glaubenden und psychisch Gesinnten die ihrer Weisheit Geneigtern zu sich herüberzuziehen trachteten. Von solchen Betrachtungen wurden alsdann die Valenti-

1) Iren. I, 5, 4; 7, 3 et 4. Am bestimmtesten und weitläufigsten ist darüber Ptolemäus beim Epiph. haer. XXXIII, 3 sqq.; 5. τοῦτο δὲ πρόσταγμα δίκαιον μὲν ἄλλως καὶ ἦν καὶ ἔστι, — — ἀνοίκειον δὲ τῇ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων φύσει τε καὶ ἀγαθότητι.

nianer wieder zu der andern und ursprünglichen Vorstellungsweise ihres Systems hinübergelenkt, daß doch alle Dinge der Welt Theil haben müßten auf der einen Seite an der geistigen Form, auf der andern Seite an der materiellen Verwirrung und den Folgen der leidenschaftlichen Bewegung, welche entgegengesetzten Bestandtheile denn auch durch das Mittlere, durch die Seele, mit einander verbunden gedacht werden mußten. An vielen Punkten in der Lehre der Valentinianer läßt sich das Schwanken zwischen diesen entgegengesetzten Richtungen erkennen, besonders aber tritt es heraus in ihren nicht recht zusammenhängenden Vorstellungen von der Vollendung der Dinge und von der Bildung des Menschen, welche derselben entgegenkommen und sie vorbereiten soll.

Wir müssen diese Schwankungen in ihren Einzelheiten verfolgen. Der Vorstellung, daß die Naturen der Dinge nach den drei angegebenen Arten wesentlich und der Substanz nach von einander geschieden sind, schließt sich die Ansicht ungezwungen an, daß die Vollendung der Welt nur durch Scheidung ihrer verschiedenen Bestandtheile gewonnen werden solle, indem die Leidenschaften abgesondert würden von der Achamoth [1]; so wie auch dieser Scheidung des Geistigen und Materiellen eine andere Scheidung des Seelenartigen und des Materiellen zur Seite steht, welche vom Demiurg vollzogen werden soll in der Bildung der Welt [2]. Ist nun jene Scheidung bewirkt, so wird der geistige Samen, welcher in dieser

---

1) Iren. I, 4, 5. Cf. didasc. anat. p. 795 b.

2) Iren. I, 5, 2.

Welt ist, rein hervortreten und sich als das erweisen, was er ist, als seinem Wesen nach gleich dem ewigen Vater aller Dinge [1]; ohne daß er verändert würde, wird sich alsdann nur zeigen, daß er, von göttlicher Natur, nicht befleckt werden kann, sondern beständig rein blieb [2]. Mit dieser Ansicht ist es nun aber auf das Genaueste verbunden, daß diese Scheidung eben nur als eine Unterscheidung der Erkenntniß, als ein theoretisches Verfahren angesehn wird. In diesem Sinne spricht Valentinus zu den geistigen Theilnehmern seiner Gnosis: Von Ursprung an seid ihr unsterblich und Kinder des ewigen Lebens; den Tod habt ihr unter euch theilen wollen, damit ihr ihn aufzehrtet und der Tod in euch stürbe und durch euch. Denn löset ihr die Welt auf, werdet aber nicht aufgelöst durch sie, so herscht ihr über die Schöpfung und über alles Verderben [3]. Denn er setzte ein von Natur des Heils theilhaftiges Geschlecht der Menschen voraus [4], welches eben nur dazu bestimmt sei durch die Verwirrung des materiellen Lebens durchgeboren zu werden und sie aufzulösen, indem es die Nichtigkeit des sinnlichen Lebens und des Todes, des Entstehens und des Vergehens erkennt. Daher wird auch die Gestaltung in der Erkenntniß, die wir schon im Gegensatze gegen die materielle Gestaltung kennen gelernt haben, unmittelbar an die Schei-

1) Heracl. ap. Orig. in Joh. XIII, 25. καὶ γὰρ αὐτοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες τῷ πατρὶ πνεῦμά εἰσι, οἵτινες κατ᾽ ἀλήθειαν καὶ οὐ κατὰ πλάνην προςκυνοῦσι.

2) L. l. ἄχραντος γὰρ καὶ καθαρὰ καὶ ἀόρατος ἡ θεία φύσις αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ).

3) Ap. Clem. Alex. strom. IV p. 509.

4) Dies setzt Clemens a. a. O. hinzu.

bung der verschiedenen Bestandtheile der Welt angeschlossen, d. h. an die Heilung und Scheidung der Achamoth von ihren Leidenschaften [1]), und in dieser Gestaltung in der Erkenntniß, so wie sie vollendet ist in den geistigen Menschen, ist alsdann auch die Vollendung der Welt gegeben [2]).

Auf das Unzweideutigste giebt sich nun aber diese Richtung der Valentinianischen Lehre alsdann zu erkennen, wenn die Erkenntniß, welche alles vollenden soll, im Gegensatz gegen das praktische Leben geschildert wird. Denn diesen Gnostikern muß alles, was der Erkenntniß nicht angehört, nur als etwas Geringfügiges, ja Gleichgültiges erscheinen; ihnen kommt es nur auf die Gnosis an. Diese geistige Erkenntniß aber wohnt ihnen als ihr Eigenthum und unabtrennbar bei; sie mag in dieser Welt wohl durch unreine Beimischungen verdunkelt werden, aber sie allein ist auch im Stande zur alten Reinheit sich wieder zu erheben; kein Leiden kann ihr etwas anhaben, und so müssen wir auch annehmen, daß kein Thun sie beeinträchtigen oder ihr etwas zufügen kann. Daher verachteten die Valentinianer die niedere Religion der kirchlich gesinnten Menschen, welche von den Opfern der Hei-

---

1) Iren. I, 4, 5. *κἀκεῖνον μορφῶσαι αὐτὴν μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν καὶ ἴασιν τῶν παθῶν ποιήσασθαι αὐτῆς. χωρίσαντα δ' αὐτὰ αὐτῆς κτλ.*

2) Ib. I, 6, 1. *τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικόν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ καὶ τῆς Ἀχαμώθ.* Man hat nicht nöthig den Griechischen Text nach der Lateinischen Übersetzung zu ändern, obwohl diese einen noch bequemern Sinn bietet.

den, von ihren Festen, von ihren grausamen Thier- und Gladiatorengefechten mit Abscheu sich wegwendete, welche dagegen im praktischen Leben einen gottgefälligen Ausdruck christlicher Gesinnung sah und den Glauben an das göttliche Gesetz und die göttliche Offenbarung bewahrte. Dieser Gottesdienst, behaupteten sie, sei nur für psychische Menschen, welche dadurch ein niederes Loos der Glückseligkeit sich gewinnen könnten [1]; aber sich selbst betrachteten sie als frei von solchen Beschränkungen und zu solcher Gesetzlichkeit oder Sittlichkeit der Handlungen nicht verbunden; denn die Handlung führe nicht in die Fülle der Gottheit ein [2]. Die Gläubigen zwar gewönnen die Gnade nur in praktischer Übung; daher würde auch wieder von ihr genommen werden; sie dagegen besäßen die Gnade als einen eigenthümlichen ihrem Wesen angehörigen Besitz, welcher mit ihnen selbst von der Ehegenossenschaft der göttlichen Fülle herabgekommen sei [3]. Daher würden sie nicht durch Handlung und Werke, sondern weil sie von Natur geistig wären, in aller Weise und gänzlich gerettet werden; denn so wie das irdische und

---

1) Iren. I, 6, 2. — οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, οἱ δι' ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβαιούμενοι καὶ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες. εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι. Ib. 3; 4. διὰ τοῦτο οὖν ἡμᾶς καλοὺς ψυχικοὺς ὀνομάζουσι καὶ ἐκ κόσμου εἶναι λέγουσι καὶ ἀναγκαίαν ἡμῖν τὴν ἐγκράτειαν καὶ ἀγαθὴν πρᾶξιν, ἵνα δι' αὐτῆς ἔλθωμεν εἰς τὸν τῆς μεσότητος τόπον.

2) L. l. οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει.

3) L. l. ἡμᾶς μὲν γὰρ ἐν χρήσει τὴν χάριν λαμβάνειν λέγουσι, διὸ καὶ ἀφαιρεθήσεσθαι αὐτῆς. αὐτοὺς δὲ ἰδιόκτητον ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀκατονομάστου συζυγίας συγκατεληλυθυῖαν ἔχειν τὴν χάριν καὶ διὰ τοῦτο προςτεθήσεσθαι αὐτοῖς. Über den Zusatz weiter unten.

materielle Wesen an dem Heile keinen Theil haben könne, so könne dagegen das geistige Wesen in keiner Weise das Verderben treffen, welche Handlungen auch mit ihm zusammenkommen möchten; wie Gold sei dieses Wesen, welches durch Koth nicht beschmutzt werden könnte [1]. So rühmten sie sich ihrer Weisheit, ihrer geistigen Natur, und es läßt sich wohl glauben, daß der geistige Hochmuth dieser Lehre auch auf ihre Handlungen einen schädlichen Einfluß gewann, daß besonders die Sünden der geschlechtlichen Vermischung ihnen nicht mit Unrecht zum Vorwurf gemacht wurden, da die sinnlichen Bilder, in welchen sie ihre Lehre von der Gemeinschaft der Aonen vortrugen, eine üppige Phantasie zu reizen geeignet waren; doch würde so etwas dem Geiste ihrer Lehre nicht gemäß gewesen sein, welchem vielmehr die Handlung als etwas Gleichgültiges, ja als eine Wirkung der Leidenschaft erscheinen mußte [2].

---

1) Ib. I, 6, 2. *αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν. — — ὃν γὰρ τρόπον χρυσὸς ἐν βορβόρῳ κατατεθεὶς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλονὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν φύσιν διαφυλάττει τοῦ βορβόρου μηδὲν ἀδικῆσαι δυναμένου, οὕτω δὲ καὶ αὐτοὺς λέγουσι, κἂν ἐν ποίαις ὑλικαῖς πράξεσι καταγένωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεσθαι, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν.*

2) Iren. I, 6, 3 werden Beispiele der Unsittlichkeit bei den Valentinianern angeführt; ib. 4 wird der Lehre die Wendung gegeben, als wenn die *συζυγίαι* ein Beispiel für uns wären; aber im vorhergehenden §. findet sich auch ein Beispiel, daß ein Valentinianer sich enthalten wollte, und selbst die Valentinianer, welche behaupteten, daß man nicht selig werden könnte ohne eines Weibes mächtig geworden zu sein, verlangten, daß man dabei ohne *πάθος* sein sollte, und behaupteten, es helfe der Act selbst nicht, sondern es komme darauf an, ob man *ἐν κόσμῳ* oder *ἀπὸ κόσμου* sei.

Dieser Richtung ihrer Lehre steht nun aber die andere entgegen, welche die Naturen nicht als unveränderlich feststellt, sondern sie für bildungsfähig und einer Umwandlung unterworfen ansieht, wobei denn die drei Stufen des Daseins als mit einander zur Einheit eines Wesens verbunden gedacht werden, entweder nur als Lebensperioden desselben bezeichnend oder auch als mit einander in allen Dingen verbunden. Da diese Richtung aber nur im Streit mit der andern sich entwickeln konnte, so wird man auch nicht erwarten sie in durchaus folgerichtiger Lehre heraustreten zu sehen, vielmehr sind es nur einzelne Punkte, in welchen sie bald mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite zugewendet sich bemerklich macht. Am durchgreifendsten scheint sie in der Vorstellung dem Valentinianischen System sich eingeprägt zu haben, daß der Demiurg durch den Lauf der Weltentwicklung zu einem höhern Dasein ausgebildet werden sollte, welches dadurch ausgedrückt wurde, daß er in der Weltverbrennung den Sitz der Achamoth in der Mitte der Welt einnehmen würde, während diese ihrer geistigen Natur nach in die Fülle des Göttlichen einginge[1]). Natürlich erfreut sich auch alles, was dem Demiurg angehört, alles Seelenartige desselben Looses, wenigstens soweit es dem Demiurg getreu bleibt, seinem Gesetze folgt und der Ge-

---

1) Iren. I, 7, 1. ὅταν δὲ πᾶν τὸ σπέρμα τελειωθῇ τὴν μὲν Ἀχαμὼθ τὴν μητέρα αὐτῶν μεταβῆναι τοῦ τῆς μεσότητος τόπου λέγουσι καὶ ἔντος πληρώματος εἰσελθεῖν. — — τὸν δὲ δημιουργὸν μεταβῆναι καὶ αὐτὸν εἰς τὸν τῆς μητρὸς σοφίας τόπον, τουτέστιν ἐν τῇ μησότητι.. Unter der σοφία ist hier die niedere Weisheit, die Achamoth, zu verstehn.

rechtigkeit anhängt[1]). Hier wird nun offenbar vorausgesetzt, daß die psychischen Naturen keinesweges so fest stehen, daß sie nicht theils dem Höhern, dem Geistigen, theils dem Niedern, dem Materiellen, sich zuwenden könnten, mag es auch sein, daß ihre Natur sie doch verhindert dem einen oder dem andern sich ganz hinzugeben und nur diesen Grenzen ihrer mittlern Stellung sich anzunähern ihnen erlaubt ist. Hierin besteht die Freiheit, welche die Valentinianer den psychischen Menschen zuschrieben[2]). Unter der Bedingung der guten Wahl wird daher der Seele auch Unsterblichkeit versprochen; wenn sie dagegen dem Materiellen sich zuwendet, so kann sie nur mit diesem gemeinschaftlicher Untergang treffen[3]). Wie sehr nun aber auch diese Vorstellungsweise den Valentinianern geläufig sein mochte, — denn sie ist durch viele einzelne Züge in ihr System verwebt — so müssen wir dennoch sagen, daß sie nur eine willkürliche Auskunft ist. Denn wenn nun der Demiurg und die ihm zugehörigen Seelen an die Stelle der Achamoth und ihrer Engel ge-

---

1) L. l. τάς τε τῶν δικαίων ψυχὰς ἀναπαύσεσθαι καὶ αὐτὰς ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ. μηδὲν γὰρ ψυχικὸν ἔντος πληρώματος χωρεῖν. Cf. ib. I, 6, 4; 7, 5. καὶ τὸ ψυχικὸν ἐὰν τὰ βελτίονα ἕληται, ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ ἀναπαύεσθαι· ἐὰν δὲ τὰ χείρω, χωρήσειν καὶ αὐτὸ πρὸς τὰ ὅμοια.

2) Ib. I, 6, 1. τὸ δὲ ψυχικόν, — — ἅτε μέσον ον τοῦ τε πνευματικοῦ καὶ ὑλικοῦ ἐκεῖσε χωρεῖν, ὅπου ἂν καὶ τὴν πρόςκλισιν ποιήσηται. — — τὸ ψυχικόν, ἐπεὶ καὶ αὐτεξούσιόν ἐστιν. Dennoch sollen die Valentinianer angenommen haben, daß auch die Psychischen getheilt wären in von Natur Gute und von Natur Böse. Ib. I, 7, 5.

3) Das schon erwähnte Fragm. des Herakleon bei Orig. XIII, 59. Auch wieder ein Anklang stoischer Gedanken.

treten sind, warum sollen wir nicht erwarten, daß jene nun auch dieselbe Rolle spielen werden, welche diese zuvor spielten, möchten sie eine neue Materie erzeugen, oder wenn auch ohne Materie, warum nicht um so leichter, je weniger alsdann auch Leidenschaft ihnen etwas anhaben wird? Was will es überhaupt heißen, die Seelen hätten nun den Ort der Mitte eingenommen, wenn keine Materie mehr ist, zwischen welcher und dem Geisterreiche sie die Mitte halten könnten? Willkürlich also, müssen wir sagen, wird hier der Lauf der Entwicklung abgebrochen. Daß dem so ist, ersehen wir auch aus manchen Andeutungen, welche auf eine noch weitere Ausbildung des Seelenartigen und auf ein endliches Emporsteigen der Seelen in das Reich des Geistigen zu führen scheinen [1]. Dem entspricht es denn auch, daß der Demiurg das psychische Wesen, anfangs unkundig, wie wir sahen, seines überweltlichen Ursprungs, auch zuerst von den zukünftigen Dingen nichts gewußt haben soll; durch die Erscheinung des Heilands aber wären sie ihm zur Erkenntniß gekommen [2]. Denn müssen wir nicht sagen, daß er eben durch diese Erkenntniß, so wie durch sein Eingehen in die Stelle der Acha-

---

1) Epiph. haer. XXXI, 7. Die Psychischen sollen ohne Körper in das Pleroma kommen und mit den Engeln den Begleitern Christi verbunden werden. Dasselbe wird freilich auch von den Pneumatischen erzählt; aber die Erzählungen der Valentinianer schwanken ja überhaupt. Daß die Seelen geistig würden, sagt ausdrücklich die didasc. anat. p. 794 a. Nach dem Theodotos ist selbst Christus ursprünglich höchstens ein ψυχικός, kein πλήρωμα, sondern ein εἰκών, steigt aber zum πλήρωμα hinauf. Ib. p. 794 b.

2) Iren. I, 7, 1. τὸν δὲ δημιουργὸν μηδὲν τούτων ἐγνωκέναι ἀποφαίνονται πρὸ τῆς τοῦ σωτῆρος παρουσίας.

noth nach allen Vorstellungen der Valentinianer ein geistiges Wesen angenommen habe? So spricht auch Herakleon von den Seelen, welche gerettet worden, daß sie das Vergängliche und Sterbliche bezeichneten, welches Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit angenommen habe [1].

Der Umbildung des Seelenartigen zum Geistigen steht nun in der Lehre der Valentinianer auch eine Umbildung des Materiellen zur Seite. Zwar haben wir gesehen, daß von ihnen gewöhnlich ein gänzliches Vergehn der Materie, eine Auflösung derselben in Feuer, in welcher das Feuer selbst sich verzehre, angenommen wurde; aber andere Vorstellungen treten dennoch neben dieser auf und machen die andere Richtung ihrer Lehre geltend, welche wir hier hervorheben. So spricht Herakleon von einem Aufsteigen des Materiellen zum Psychischen, worauf er Vorgänge des Lebens Christi deutet [2]. So wird auch vom Leibe des Heilandes gesprochen, als hätte er ein psychisches Wesen [3], und wenn nun hierin wenigstens so viel sich herausstellt, daß die Valentinianer einen Übergang aus der niedrigsten Stufe des Daseins in die mittlere nicht schlechthin ausschließen wollten, so wird es auch nicht auffallend sein, daß zuletzt das Materielle sogar zum Geistigen gelangen soll; denn die Körper der geistigen Menschen sollen nach den Valentinianern nicht gänzlich vergehn, sondern aus ihren gröbern Körpern sollen sich

1) Orig. l. l.

2) Orig. in Joh. XX, 19 p. 194.

3) Iren. I, 6, 1. σῶμα ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν. Cf. Valent. ap. Clem. Alex. strom. III p. 450.

geistigen Körper gleichsam herausschälen[1]. Es ist die Frage, ob auf eine solche Verwandlung nicht auch die Lehre hindeutet, welche wir früher erwähnt haben, daß auch der Teufel geistig sei. Wenigstens zeigt sie, daß auch das Materielle, von welchem der Teufel ein Theil sein soll, keinesweges gänzlich von den Principien abgesondert ist, aus welchen alles hervorgegangen.

Noch von einer andern Seite, wenn wir auf die obersten Grundsätze der Valentinianer zurücksehen, muß es uns auffallend sein, daß auch das Geistige eine Art der Ausbildung und Entwicklung erfahren soll. Denn es erscheint ihnen ja ursprünglich als das, was durchaus keinem Leiden unterworfen ist. Sie stimmen ja ganz in die Ansicht der neuern Stoiker ein, daß alles, worum die Leidenschaft sich dreht, dem Geiste fremd sei und bleibe, und wenn auch dagegen die Valentinianer annehmen, daß eine leidenschaftliche Sehnsucht anfangs in der Vernunft, nachher in den übrigen Äonen und zuletzt in der Weisheit sich rege, so sollen ihre Regungen doch auch sogleich, wie sie aufkeimen, wieder unterdrückt werden. Aber es

---

1) Epiph. l. l. τὴν δὲ τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν ἀπαρνοῦνται φάσκοντές τι μυθῶδες καὶ ληρῶδες, μὴ τὸ σῶμα τοῦτο ἀνίστασθαι ἀλλ' ἕτερον μὲν ἐξ αὐτοῦ, ὃ δὴ πνευματικὸν καλοῦσι, μόνον δὲ ἐκείνων τῶν παρ' αὐτοῖς πνευματικῶν καὶ τῶν ἄλλων ψυχικῶν καλουμένων, ἐάν γε οἱ ψυχικοὶ δικαιοπραγήσειαν. Darin ist freilich wieder Zweifelhaftes, weil weiter unten gesagt wird, die Psychischen nähmen gar keinen Körper in das Pleroma mit. Der geistige Körper heißt auch σῶμα ἐνδότερον; er ist mit dem λόγος σπερματικὸς des Origenes zu vergleichen. Über die Lehre der Gnostiker von der Auferstehung vergl. Iren. II, 31, 2; Tertull. de resurr. carn. 19. Accommodation an die Lehren der Kirche ist nicht zu verkennen.

ist auch freilich nicht das echt Geistige, sondern nur eine unechte Geburt des Geistes, welche in diese Welt kommt; die Achamoth selbst steht anfangs nur in der Mitte der Welt, zwischen dem Geisterreiche und der Seele der Welt mitten inne, und eben so wird es mit allen geistigen Naturen sein, welche als Samen des Göttlichen in die Seelen der Menschen gelegt worden sind. Von solchen Mittelwesen wird sich denn freilich wohl mancherlei annehmen lassen, was von den reinen und wahren geistigen Wesen nicht angenommen werden dürfte. Und zu solchen Annahmen hatten auch die Valentinianer in andern Rücksichten, als die sind, welche aus den ersten Grundsätzen ihres Systems hervorgehn, die triftigsten Gründe. Ist ihnen doch die ganze Entwicklung der Welt, wenn wir auf das Wesentliche sehen, nur zu dem Zwecke, daß die Geister zu ihrer Vollendung durchgebildet werden. Daher scheuen sie sich nicht zu lehren, daß der Same des Geistigen von der göttlichen Fülle wie ein unverständiges Kind ausgesandt werde und hier erst zur vollendeten Gestalt aufwachsen solle [1]), ja in einer, fast noch weniger mit ihren Grundsätzen übereinstimmenden Darstellungsweise, auf den Spruch sich berufend: wer da hat, dem wird gegeben werden, meinen sie, ihnen werde von der göttlichen Gnade Geistiges zugelegt werden [2]).

Jedoch diese Richtung ihrer Lehre hängt auch, wie schon angedeutet wurde, mit einer ursprünglichen Annahme ihres Systems zusammen, mit der Annahme nem-

---

1) Iren. I, 6, 4. *τὸ σπέρμα, τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον, ἔνθα δὲ τελειούμενον.* Ib. I, 7, 5.

2) L. l. Die schon oben ausgeschriebene Stelle.

lich, daß Geist und Seele und Materielles nicht in einzelnen Substanzen von einander getrennt sind, sondern nur Bestimmungen bezeichnen, die mit einander in den gefallenen und wieder sich erhebenden Geistern verbunden ein Wesen bilden. Davon zeugen denn auch die größern Züge ihrer Erlösungstheorie auf das Entschiedenste. Denn sie nehmen an, daß die geistige Natur ausgeschickt worden sei, um mit den Seelen verbunden in der Umkehr zum Höhern erzogen und gebildet zu werden, weil sie der seelenartigen und sinnlichen Erziehungsmittel bedurfte [1]. Was unter diesen zu verstehen sei, ist zum Theil früher schon erwähnt worden, zum Theil läßt es sich errathen aus den ähnlichen Vorstellungsweisen, welche wir in verwandten Systemen jüdischer und heidnischer Philosophie finden. Es gehören hierher die Werke und der Glaube an die sinnliche Erscheinung des Göttlichen, besonders in unserm Heilande; aber auch wohl die Bildung der Seele durch weltliche Wissenschaft wird zu diesen Mitteln gerechnet; vor allen Dingen jedoch das fleißige Nachdenken über das Geheimniß der Ehegenossenschaft [2]. Ist nun hierin offenbar ein Zusammenhang der geistigen Entwicklung mit Seele und Leib gesetzt, so spricht sich dies nicht weniger in der Weise aus, wie die Valentinianer die Erlösung der Welt von der Erscheinung des Erlösers ab-

---

1) Ib. I, 7, 1. τὸ δὲ πνευματικὸν ἐκπεπέμφθαι, ὅπως ἐνθάδε τῷ ψυχικῷ συζυγὲν μορφωθῇ, συμπαιδευθὲν αὐτῷ ἐν τῇ ἀναστροφῇ. — — ἔδει γὰρ τῶν ψυχικῶν καὶ αἰσθητῶν παιδευμάτων. Der alte Übersetzer und Tertullian (adv. Valent. 26) übersetzen, als wenn τῷ ψυχικῷ stände; aber das Original giebt einen bessern und an dieser Stelle fast nothwendigen Sinn.

2) Ib. I, 6, 2. τὸ ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον.

unterschiedenen Richtungen ihres Systems in einander über, indem auf der einen Seite die Erlösung als ein allein das Geistige betreffender Vorgang angesehn wird, auf der andern Seite aber auch der Gedanke sich aufdrängt, daß doch alle Bestandtheile der Welt ursprünglich und wesentlich mit dem Geistigen zusammenhängen und daß daher auch das Materielle und das Seelenartige, alles was leidende Stimmung und Streben des Geistes ist, seine Heilung finden müsse, wenn das Geistige rein hervorgehen soll. Daß dieser letzte Gedanke den Valentinianern nicht fehlt, dafür spricht fast alles, was wir früher von ihrer Lehre über die letzten Dinge erwähnt haben. Ihm schließt sich sehr natürlich auch die Ansicht an, daß die Erlösung nicht als ein Proceß gedacht werden dürfe, welcher den einzelnen Geist allein ergreife, sondern als eine weltgeschichtliche Entwicklung, welche die Bestandtheile der Welt verändere und mit der Reinigung des geistigen Menschen auch zugleich den Demiurg und alles Seelenartige in der Mitte der Welt seine Ruhe finden lasse, die Materie dagegen in der Weltverbrennung auflöse oder aus dem materiellen Körper die geistige Gestalt desselben hervorgehn lasse. Diese weltgeschichtliche Entwicklung hat wie einen bestimmten Abschluß in der Auflösung der Welt, so auch einen bestimmten Anfang, und auch in diesem spricht sich das Zusammengehören der geistigen Erziehung mit der Bildung des Seelenartigen aus. Denn wenn allein das Leben des Geistigen berücksichtigt werden sollte, so hätten die Valentinianer die Hoffnung hegen dürfen, dieses auch schon vor Erscheinung des Erlösers auf Erden heranzubilden, indem ja die geistigen Menschen auch da

schon als Könige, Priester und Propheten, wie früher bemerkt, ihre Wirksamkeit haben sollen. Aber dies wird nur als eine Vorbereitung für die Erlösung angesehn, welche erst mit der Erscheinung des Heilands auf Erden beginnen soll; indem vor dieser der Demiurg die Herrschaft führt noch ohne Bewußtsein der Plane, welche im Stillen betrieben werden durch die einzelnen geistig ausgezeichneten Menschen. Die Erlösung selbst beginnt aber erst alsdann, wenn der Herscher der Welt, also die Weltseele, die Offenbarungen empfängt, welche die Plane der Zukunft ihm enthüllen, und von nun an diesen willig und mit aller seiner Macht Folge leistet. Da wird die Kirche der geistigen Menschen gebildet, welche ein Abbild der Kirche in dem Reiche der göttlichen Fülle ist; um diese hauptsächlich trägt der Demiurg Sorge, wiewohl auch wegen des Kampfpreises, welcher ihm selbst gesetzt ist, indem er Ruhe in der Mitte der Welt gewinnen soll [1].

Wir müssen nun noch zum Abschluß dieser Untersuchungen über die Lehre der Valentinianer einen Blick auf ihre Vorstellungen von dem letzten Zwecke der geistigen Menschen werfen. In verneinender Form wird die Ruhe des Geistes (ἀνάπαυσις) und seine Befreiung von allen leidenden Gemüthsstimmungen, seine Apathie, als das Ende alles weltlichen Bestrebens geschildert [2]; in bejahender

1) Iren. I, 5, 6; 7, 4. Nach der didasc. anat. p. 800 a hört mit der Erlösung durch Christum die Macht der εἱμαρμένη, d. h. des Schicksals in der blinden Verwaltung des Demiurg, auf und es beginnt die Herrschaft der Vorsehung. Alles Getheilte wird alsdann eins. Ib. p. 795 a.

2) Didasc. anat. p. 798 b. ἀπὸ τῶν ἐμπαθῶν ἀπαθῶς γενομένας τὰς θυσίας σεσῶσθαι.

Weise aber bezeichnet die Erkenntniß die Vollendung der geistigen Wesen, die Erkenntniß nicht nur einzelner, sondern aller geistigen Menschen, eine vollkommene Erkenntniß über Gott [1]. Einer andern Loskaufung bedürfe es nicht, als dieser geistigen, in der Erkenntniß aller Dinge, welche in der Fülle des Göttlichen liegen; denn die Dinge dieser Welt wären auch nur aus den leidenden Stimmungen und aus der Unwissenheit entstanden; wenn daher der innere Mensch von der Leidenschaft und der Unwissenheit befreit werde, so werde auch die Welt aufgelöst und er erkenne nun die unaussprechliche Größe Gottes [2]. Wenn wir an diesen letztern Ausdruck uns wenden, so könnte auch hier wieder die Frage aufgeworfen werden, welche schon früher in Rücksicht auf das Verhältniß der ausgeflossenen Äonen zu dem höchsten Gott erörtert wurde, ob die Erkenntniß der unaussprechlichen Größe Gottes, die vollkommene Erkenntniß über Gott (περὶ θεοῦ), wie es früher hieß, nicht etwa die vollkommene Durchschauung der ganzen Vollkommenheit Gottes, sondern nur die Einsicht, daß sie undurchschaulich sei in ihrer ganzen Tiefe, bezeichnen solle. Es möchte schwer sein hierüber zu einer völlig sichern Entscheidung zu ge-

1) Iren. I, 6, 1. τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικόν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ.

2) Ib. I, 21, 4. εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους. ὑπ' ἀγνοίας γὰρ ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν, ὥστε εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου. — — λυτροῦσθαι γὰρ διὰ γνώσεως τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸν πνευματικὸν καὶ ἀρκεῖσθαι αὐτοὺς τῇ τῶν ὅλων ἐπιγνώσει.

langen, da die Ausdrücke, in welche diese Lehre gefaßt wird, zweideutig sind und man wohl annehmen könnte, daß die Valentinianer durch den Einfluß des Christenthums oder auch nur der orientalischen Elemente ihrer Lehre zu der Annahme einer vollkommenen Erkenntniß Gottes geführt worden wären. Wenn aber nach der folgerichtigen Entwicklung ihrer allgemeinen Grundsätze gefragt wird, so können wir uns freilich auch hier, so wie oben, nur dafür entscheiden, daß sie die Unerforschlichkeit des höchsten Princips festhalten mußten und daher auch in der Vollendung aller Dinge nur eine Erkenntniß Gottes in seinen Ausflüssen zugeben konnten. Zwar wird die Vollendung aller Dinge auch als Vereinigung alles Getrennten beschrieben [1]; aber dabei ist doch gewiß festzuhalten, daß die trennende Kluft zwischen der Urtiefe und der übrigen göttlichen Fülle bleibe, indem die einzelnen Menschen mit der Kirche und mit Christo vereinigt zwar Wort und Leben, Vernunft und Wahrheit werden, aber doch nicht die ursprüngliche Scheidewand zwischen sich und dem obersten Gott durchbrechen können.

Wir haben uns weitläuftig auf diese gnostische Lehre eingelassen, nicht allein weil sie einen merkwürdigen Versuch enthält die christliche Denkweise mit der Griechisch-orientalischen Philosophie ihrer Zeit zu versöhnen, sondern auch weil sie noch bedeutender als die dualistische Richtung des Gnosticismus auf die spätere Philosophie der

1) Didasc. anat. p. 795 a. μέχρις ἡμᾶς ἑνώσῃ (sc. ὁ Ἰησοῦς) αὐτοῖς (αὐτῷ?) εἰς τὸ πλήρωμα, ἵνα ἡμεῖς οἱ πολλοὶ ἓν γενόμενοι οἱ πάντες τῷ ἑνὶ τῷ δι᾽ ἡμᾶς μερισθέντι ἀνακραθῶμεν.

Kirchenväter eingewirkt hat. Doch können wir nicht verkennen, wie durchaus jener Versuch misglückt ist. Nicht sowohl kühn, als unbesonnen und voreilig müssen wir ihn nennen. Denn es mangelt ihm eben so sehr das Bewußtsein von der Verschiedenheit der Philosophie und der Religion, wie des Gegensatzes zwischen den alten Religionen und dem Christenthume, und nur wegen dieses Mangels konnte es ihm leicht scheinen, die verschiedenen Elemente der Bildung unter einander auszugleichen, welche in ihm sich begegnen. Wir wollen darauf kein großes Gewicht legen, daß die ganze Darstellung der Lehre, in welcher die Valentinianer sich bewegen, mit der Bedeutung, welche sie in Anspruch nimmt, nicht in Übereinstimmung steht, indem sie aus Erkenntniß oder Wissenschaft hervorgehen will, aber fast nur in der Weise einer Geschichte oder Sage sich darlegt; denn dies kann entschuldigt werden aus der ganzen Art der Griechisch-orientalischen Philosophie, welche den mythischen Charakter der Darstellung am wenigsten in ihren Anfängen zu überwinden wußte, und diese unvollkommene Ausbildung der Lehrform hätte sie doch, die Richtigkeit des Inhalts der Lehre vorausgesetzt, bei weiterer Entwicklung der Principien abstreifen können. Aber der Gegensatz zwischen Erkenntniß und Glauben, welcher in der Valentinianischen Lehre sich geltend macht, zeigt, daß von beiden Seiten her das Verhältniß zwischen Religion und Wissenschaft verkannt wird, indem die erstere nur eine niedere Stufe des Bewußtseins, die andere die höchste bezeichnen soll, während dabei nicht einmal die Möglichkeit angenommen wird aus der erstern in die andere überzugehn. Darnach wird also

die Wissenschaft nicht als vermitteltes Erkennen, sondern als unmittelbare Anschauung, welche eine Gnade der höhern Natur uns vergönnt, der religiöse Glaube aber nur als ein unvollkommenes Fürwahrhalten der niedern Seele, nicht als eine Offenbarung der höhern Natur in uns angesehn, welches unzweideutig beweist, daß der Gegensatz zwischen religiösem und wissenschaftlichem Leben, auf dessen Erforschung das Christenthum führen mußte, von den Valentinianern nur entstellt, aber nicht einmal in ungenügender Weise einer wissenschaftlichen Untersuchung unterworfen wurde.

Aber wenn nur die Form des christlichen Glaubens allein, nicht auch der Inhalt desselben von den Valentinianern verkannt worden wäre, so würden wir wenigstens keinen Zweifel darüber hegen können, ob in ihren Philosophemen schon ein Anfang gemacht worden sei vom Standpunkte des christlichen Bewußtseins aus eine Philosophie auszubilden. So jedoch, wie wir ihre Lehre finden, können wir uns dieses Zweifels nicht völlig entschlagen. Ja wenn wir das Wesen ihrer Lehre von den mancherlei Schwankungen, in welche sie hineingezogen wird, zu unterscheiden unternehmen, so werden wir gewahr werden, daß alle Punkte, in welchen sie den Bewegungen des Christenthums sich anschließen, bei Weitem mehr auf der Seite dieser liegen, alles, worin sie dem Christenthume widerstreiten, mehr auf der Seite jenes zu stehen kommt. Blicken wir zuerst auf das Wesentliche ihrer Ansichten. Alle Emanationslehre überhaupt, wenn sie ihrem Principe gemäß durchgeführt wird, können wir der christlichen Denkweise nicht entsprechend finden, weil

sie unvollkommene Zwischenglieder zwischen Gott und seinen Geschöpfen einschiebt und daher der innigen und unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott, nach welcher der Christ strebt, unumgänglich Abbruch thun muß. Auch die Valentinianische Lehre thut dies unstreitig, indem sie die Unvollkommenheit der Welt nur daraus erklären zu können meint, daß die Emanationen der Geisterwelt allmälig von Gott sich entfernen und damit zugleich eine unregelmäßige, leidenschaftliche Sehnsucht in ihnen wächst mit Gott sich unmittelbar zu verbinden. Welche Deutung ist dies des Christenthums, so die Sehnsucht nach Gott als Leidenschaft und als Quelle des Bösen zu verdammen! Aus diesen Grundsätzen der Emanationslehre folgt dann auch natürlich, daß die Valentinianer uns keine vollkommene Erlösung, keine vollkommene Gemeinschaft mit Gott versprechen können. Ebenso wenig kann die Erlösungsgeschichte der Valentinianer der christlichen Weltansicht ein Genüge leisten; denn wenn diese durchaus der Wirklichkeit sich anschließt und den Vorgang der Erlösung als eine weltgeschichtliche Entwicklung betrachtet, so neigen sich dagegen die Valentinianer dahin, ihrer Ansicht von der Sinnenwelt gemäß, alle diese Vorgänge nur als Entwicklungen in der Geisterwelt darzustellen. Daher ist es nicht sowohl der Erlöser, welcher uns in der sinnlichen Welt die Offenbarungen bringt, als die Achamoth, hierzu vom Erlöser angeregt; daher mögen sie auch nicht zugeben, daß Jesus mit einem wirklichen, materiellen Körper bekleidet hier gelebt und gelitten habe. Am schneidendsten aber stellt sich diese Richtung ihrer Lehre ferner in Widerspruch mit der christlichen Denkweise, wenn sie die sinn-

liche Welt verachtend auch die Werke in ihr und das handelnde Leben als etwas Gleichgültiges für die Gewinnung des Heils betrachten. Diese Richtung ihrer Meinungen schließt ihre Lehre entschieden der vorchristlichen orientalischen Denkweise an; nur in der Ruhe des beschaulichen Lebens suchen sie die Seligkeit; es ist ihnen genug von den leidenden Stimmungen des Gemüths und ihrer Unruhe, von den Täuschungen der Leidenschaft befreit zu werden; sie sehen in diesem Leben der sinnlichen Welt nur den Schein; seine Wahrheit verkennen sie. Damit hängt endlich auch noch die Schroffheit der Unterschiede zusammen, welche diese Gnostiker zwischen den Naturen der Menschen setzen, zwischen den geistigen, den seelenartigen und den materiellen Menschen. Wie diese Unterschiede die Vorurtheile der alten Welt, welche Volksgenossen und Barbaren als Wesen verschiedener Natur betrachteten, nur in einer andern Gestalt erneuen, ist schon früher erwähnt worden; der christlichen Gemüthsrichtung sind sie durchaus zuwider, nicht nur indem sie der allgemeinen Menschenliebe widersprechen, welche die Gleichheit aller Menschen vor Gott, d. h. ihrem Ursprunge und ihrem Wesen nach voraussetzt, sondern auch indem sie nur einen Schein der Freiheit gestatten, durch deren Entwicklung das Christenthum den Willen stärkend uns zum Heile führen will.

In allen diesen Punkten — und gewiß bilden sie den Mittelpunkt der Valentinianischen Lehre — zeigt sich uns diese festgewurzelt im Standpunkte der alten Welt; aber es schließen sich an sie auch Versuche an, einen höhern Standpunkt zu gewinnen. Doch meistens, wenn auch

nicht immer, schlagen sie zum Nachtheile ihrer Folgerichtigkeit aus. Von dieser Art würde es gewesen sein, wenn sie wirklich angenommen haben sollten, durch die Erlösung würden die geistigen Wesen zur wahren Vollkommenheit, zur unbeschränkten Einsicht in das Wesen Gottes gelangen. Es könnte zwar scheinen, als wären sie hierin nur der orientalischen Denkweise gefolgt; allein dieser gaben sie sich doch nicht so völlig hin, daß sie die Seelen oder die Geister allein für Theile, nicht für selbständige Emanationen Gottes angesehn und die weltlichen Entwicklungen nur als Erscheinungen betrachtet hätten, welche durch die Geister spurlos hindurchgingen. Denn wenn auch an diese Ansicht der Dinge Anklänge in ihrer Lehre nicht fehlten, so zeigt sich doch darin eine Einwirkung des Christenthums offenbar, daß sie Griechische und orientalische Denkweise in einem höhern Standpunkte zu vereinigen suchten, indem sie dem weltlichen Leben einen wahren Einfluß auf die Entwicklung des Heiles der Welt zuschrieben. Da wird denn doch die Freiheit der Seelen herbeigezogen; da sollen denn doch der Demiurg und die ihm Angehörigen auch eine Art der Erlösung finden; da gewinnt auch das Erlösungswerk, vorbereitet schon früher durch die verborgenen Samen der Achamoth, jetzt offenbar geworden durch die Erscheinung des Heilandes und so weiter fortzuführen durch den Bau der Kirche, eine wirkliche Gestalt und einen weltgeschichtlichen Fortgang. Vergleicht man nun diese Lehre von der Vollendung der Geister im Schauen Gottes mit andern Emanationslehren ähnlicher Art, so ist dabei besonders darauf zu achten, daß die Rückkehr zu Gott von den Valentinianern nicht

als Werk der enthaltsamen Übung oder der persönlichen Zurückziehung in sich selbst geschildert wird, so daß es dem Einzelnen frei stände für sich zum Schauen Gottes sich zu erheben, sondern daß sie im Sinne einer christlichen Gemeinschaft verlangen, daß alle Geister dieser Welt in einem gemeinsamen Leben ihre Erlösung gewinnen sollen. Dies Dringen auf das Zusammengehören aller Wesen und Bestandtheile dieser Welt kann man nicht als Nachgiebigkeit der Valentinianer zum Nachtheil ihrer Folgerichtigkeit ansehn, vielmehr liegt es in der Natur der Emanationslehre alle Ausflüsse der höheren Naturen in Zusammenhang unter einander zu denken. Wie sehr dieser Gedanke ihre Lehre durchdrungen hat, kann man daran ermessen, daß ihre ganze Form darauf berechnet ist, indem die Vereinigung des Männlichen und des Weiblichen und das verwandtschaftliche Verhältniß der Äonen unter einander offenbar dasselbe von physischer Seite ausdrücken sollen, was von ethischer Seite der Begriff der Kirche. Freilich kann man jene physische Ausdrucksweise beschuldigen, daß sie, dem Syrischen Naturdienste entsprossen, zu rohen und sinnlichen Vorstellungen leicht verführen konnte; allein in der Valentinianischen Lehre lagen auch die Gegenmittel deutlich zu Tage. Denn im Allgemeinen hat sie eine durchaus geistige Richtung und besonders in der Weise der Vereinigung, welche sie zwischen den Äonen und zwischen den geistigen Menschen setzt, tritt dies unverhüllt heraus, indem der Lehre, daß alle geistige Menschen, so wie die Äonen selbst ein jeder Vernunft und Wahrheit, Welt und Leben, Mensch und Kirche werden sollen, offenbar die Einsicht zum Grunde liegt, daß alle

Wesen in der Erkenntniß eins sein können. Deswegen bauen sie auch alles auf Erkenntniß. Eben von dieser Einsicht ausgehend vermeiden denn auch die Valentinianer die Gefahr, welche sonst den Emanationslehren zu drohen pflegt, wenn sie eine Rückkehr der Ausflüsse zu ihrem Grunde annehmen, nemlich in eine pantheistische Vorstellungsweise zu verfallen. Nur fälschlich hat man angenommen, daß Pantheismus im Wesen der Emanationslehre liege. Zwar ist auch den Valentinianern eine Neigung zum Pantheismus nicht ganz fremd, indem ihre Vorstellung, daß alles Sein in der sinnlichen Welt und mithin auch das Sein der Geister in ihr nur auf Unwissenheit und Täuschung der Leidenschaft beruhe, eine Auslöschung aller Unterschiede und selbst des Daseins dieser Welt begünstigt; aber sonst haben wir schon früher bemerkt, daß ihre Emanationslehre mit besonderm Nachdruck auf das individuelle Sein aller Emanationen dringt, und dieses individuelle Sein festzuhalten in der Vollendung aller Dinge gelingt ihnen auch, indem sie den Gedanken verfolgen, daß in der vollkommenen Einsicht eine jede Emanationsform alles erkennen und dennoch ihr von allen übrigen unterschiedenes Sein behaupten könne. Auch in diesem Gedanken dürfen wir wohl einen Einfluß der christlichen Denkweise erkennen, welche, indem sie dem Menschen im ewigen Leben eine Vollendung alles Wesens und dennoch ein persönliches Für-sich-sein versprach, darauf ausgehn mußte die Versöhnung des Allgemeinen mit dem Individuellen begreiflich zu machen.

2. Der Ausgang der Valentinianischen Schule.

Bei den verschiedenen Richtungen, welche in der Valentinianischen Lehre mit einander gemischt waren, läßt sich erwarten, daß sie im Verlauf der Zeiten auch nach verschiedenen Seiten hin sich entwickelt oder vielmehr entmischt haben werde. Da jedoch die unreifen und noch in hohem Grade verworrenen Versuche dieser Lehre keinen einigermaßen klaren Ausgang einer solchen Entmischung versprechen, so werden wir auch in den sehr lückenhaften Überlieferungen über sie nur Spuren auseinander gehender Bestrebungen nachweisen können. Diese Spuren reichen eben hin um zu zeigen, daß auf der einen Seite die der vorchristlichen Philosophie zugewendete, auf der andern Seite die christliche Richtung in der Valentinianischen Lehre die entgegengesetzten Bestrebungen abzustreifen suchte.

Das erstere zeigt sich unstreitig in der Lehre des Valentinianers Marcus und der Secte der Marcosier, welche von ihm ihren Namen hat. Schon der Beiname des Magers, welchen Marcus führt, beweist, daß er mehr als andere Valentinianer in dem Rufe stand geheime Künste zu treiben [1]), von welchen auch manche Einzelheiten erzählt werden, und wir können hierin nur ein Zeichen finden, wie weit er vom Geiste des Christenthums sich entfernte, dagegen den Anklängen des Naturdienstes in der Valentinianischen Lehre sich zuwendete. Auch wenn den Valentinianern Unkeuschheit vorgeworfen wurde, berief

---

1) Iren. I, 13, 1 sqq. Auch mit Astrologie soll er sich befaßt haben. Ib. I, 15, 6.

man sich besonders auf das Beispiel des Marcus [1]). Nicht minder beweisen andere Einzelheiten der Überlieferung, daß er eine wilde Schwärmerei in sich nährte, wenn nicht gar betrügerisch für seine Zwecke benutzte. Wie wenig er dagegen dem geschichtlichen Gange der kirchlichen Entwicklung sich anschloß, dafür zeugt unter anderem auch, daß er eigener Offenbarungen sich rühmte, welche er für höher ausgegeben haben soll, als alle übrige Offenbarungen, und in welchen ihm die höchste Vierheit in weiblicher Gestalt erschienen sei [2]). Man kann hierin nicht wohl etwas anderes sehen als einen ausdrücklichen Abfall von der christlichen Gemeinschaft. Damit hängt es wahrscheinlich auch zusammen, daß eine Menge apokryphischer und falscher Schriften als heilige Offenbarungen enthaltend von den Marcosiern angenommen wurden [3]).

Die Lehrweise des Marcus hat nach der Darstellung, welche Irenäus giebt, sehr viel Abweichendes von der Art der Valentinianer, und auch eben so viel in leeren Analogien Spielendes, welches darauf abzuzwecken scheint, eine leicht faßliche Übersicht über das System zu geben, aber doch auch geeignet war die Neugier der Einzuweihenden zu reizen, weil es offenbar nur die Andeutung tieferer Geheimnisse sein sollte. Dies leistet die sehr ins Einzelne ausgeführte Vergleichung des Marcus, in welcher die dreißig Äonen des übersinnlichen Reiches mit den dreißig Buchstaben verglichen werden. Die göttliche Tiefe nemlich soll durch die vier Abstufungen der doppelten Vierheit,

1) Iren. I, 13, 5.
2) Ib. I, 14, 1.
3) Ib. I, 20, 1.

der Zehnheit und der Zwölfheit, wie in eben so viel Sylben sich ausgesprochen und dadurch zugleich die Welt geschaffen und wieder aufgelöst haben; denn wenn der letzte Buchstabe verhalle, dann sei die Wiederbringung aller Dinge vorhanden [1]. Dadurch soll ausgedrückt werden, daß Gott, weil er in seiner Einheit nicht erkannt werden konnte, in der Vielheit der Buchstaben sich offenbart habe; denn er wird als unendlich angesehn, und ein jeder Buchstabe des ihn offenbarenden Wortes soll daher auch wieder die Unendlichkeit in sich tragen, weil sein Name durch viele Buchstaben geschrieben werden kann, von welchen ein jeder wieder in seine Buchstaben sich auflösen läßt und so in das Unendliche fort [2]. Wie viel mit solchen willkürlichen Vergleichungen sich spielen läßt, sieht jeder leicht ein, und Marcus konnte diese Spielereien um so weiter treiben, je weniger er durch seine Buchstabenspiele von den Zahlenspielen sich abhalten ließ, welche ihm mit der ältern Lehre der Valentinianer gemein waren [3]. In diesem leeren Formelwesen scheint der Sinn, welchen wir in der Emanationslehre der Valentinianer gefunden haben, ganz untergegangen zu sein, wenigstens hören wir die Marcosier von den Begriffen, welche sie zusammenstellen, nur beiläufig sprechen, während dagegen physische, physiologische und astrologische Lehren, freilich in der größten Verwirrung, von ihnen herbeigezogen werden [4] und deutlich die Neigung zum Naturdienste verrathen.

1) Iren. I, 14, 1.
2) Ib. I. 14. 2
3) Ib. I. 15, 1 sq.; 16, 1 sq.
4) Ib. I. 14, 3; 17, 1.

Nicht weniger entschieden ist der Hang des Marcus das Göttliche in das tiefste Dunkel der Mystik zu ziehen. Dies gelingt ihm durch eine sich selbst überfliegende Abstraction. Es ist ihm nicht genug bei der unaussprechlichen göttlichen Tiefe stehen zu bleiben; er findet es nöthig noch höher hinaufzusteigen und einen noch tiefern Grund dieser Tiefe anzunehmen. Der Alleinheit sei die Einheit zugesellt, aus welchem Paare zwei Emanationen hervorgingen die Einigkeit und das Eins. Dies giebt nun die erste Vierheit ab, welche auch der Vorgrund (προαρχή) und der Vor-undenkbare (προανεννόητος)[1] genannt wurde; aber diese beiden Namen wurden nachher auch wieder, willkürlich wie die Weise der Zählung gewöhnlich ist, der ersten Vierheit zugerechnet und so die erste Sechsheit gewonnen, weil die Zahl Sechs nach Marcus überhaupt das erzeugende Princip bezeichnet. Zwar erscheinen

---

1) Iren. I, 15, 1. τῇ μονότητι συνυπάρχειν ἑνότητα, ἐξ ὧν δύο προβολαί, καθ᾽ ἃ προείρηται· μονάς τε καὶ ἓν ἐπὶ δύο οὖσαι τέσσαρα ἐγένοντο. Dies erkläre ich mit Neander (gnost. Syst. S. 168) aus Iren. I, 11, 3, welche Stelle ich doch nicht für ein Fragm. des Marcus ausgeben will, denn die Gründe, welche dafür angeführt werden, daß hier vom Epiphanes die Rede sei, haben einige Wahrscheinlichkeit. Cf. Massuet ad Iren. p. XLVII. Marcus und Epiphanes hatten wahrscheinlich dieselbe Lehre gemein. Die Stelle lautet: ἔστι τις πρὸ πάντων προαρχὴ προανεννόητος ἄρρητός τε καὶ ἀνονόμαστος, ἣν ἐγὼ μονότητα ἀριθμῶ· ταύτῃ τῇ μονότητι συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω ἑνότητα. αὕτη ἡ ἑνότης ἥ τε μονότης, τὸ ἓν οὖσαι, προήκαντο μὴ προέμεναι ἀρχὴν ἐπὶ πάντων νοητὴν ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν ἀρχὴν ὁ λόγος μονάδα καλεῖ. ταύτῃ τῇ μονάδι συνυπάρχει δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ ἕν. αὗται αἱ δυνάμεις, ἥ τε μονότης καὶ ἑνότης, μονάς τε καὶ τὸ ἕν, προήκαντο τὰς λοιπὰς προβολὰς τῶν αἰώνων.

nun diese höchste Vierheit und Sechsheit in dem Systeme des Marcus nicht wieder; aber dies erklärt sich auch ungezwungen daraus, daß sie eben nur den dunkeln und unbewußten Hintergrund alles Seins und alles Denkens abzubilden bestimmt sind. Denn mit der göttlichen Tiefe beginnt erst die Offenbarung Gottes für sich selbst und für Andere; jener vor dem Undenkbaren vorhergehende Vorgrund kann in keiner Weise ausgesprochen werden, nicht einmal durch die Vielheit der Ewigkeiten [1]; es ist kein Zweifel, daß er nicht allein der gewöhnlichen Vorstellungsweise der Seelenartigen, sondern auch der Anschauung der Geistigen entrückt ist. Offenbar ist hier eine Häufung des Unaussprechlichen und Undenkbaren, welche mit Absicht herausgehoben wird und der Richtung dieser gnostischen Lehre entspricht uns in einer weitern und weitern Ferne von dem wahrhaft Göttlichen, dem Urquell aller Dinge, zu erblicken.

Es sei uns erlaubt hierbei noch an eine andere Form zu erinnern, in welcher diese Richtung der Valentinianischen Lehre sich zu erkennen giebt, wenn gleich sie den Markosianern nicht mit Sicherheit beigelegt werden kann. Die erste Achtheit wurde nemlich von ungenannten Valentinianern auch in folgender Weise gezählt; zuerst sei der Vorgrund, alsdann der Undenkbare, das Dritte sei der Unaussprechliche, das Vierte der Unsichtbare. Diese Äonen bilden nun die erste Vierheit. In der zweiten Vierheit

---

1) Daher der Gegensatz beim Irenäus I, 15, 1: *τὰ μὲν τῆς πρώτης τετράδος ὀνόματα ἅγια ἁγίων νοούμενα καὶ μὴ δυνάμενα εχθῆναι· — — τα δὲ σεμνὰ καὶ μετὰ πίστεως ὀνομαζόμενα παρ' αὐτῷ ἐστὶ ταῦτα· Ἄρρητος καὶ Σιγή, Πατήρ τε καὶ Ἀλήθεια.*

aber gehn aus dem Vorgrunde der Grund, aus dem Undenkbaren der Unbegreifliche (ἀκατάληπτος), aus dem Unaussprechlichen der Unnennbare, aus dem Unsichtbaren der Ungewordene hervor [1]). Damit sei die erste Achtheit geschlossen; an sie aber schließe sich alsdann erst die göttliche Tiefe an mit ihrer Ehegenossin, dem Schweigen. Man sieht, wie diese Häufung der Abstractionen die Fülle des mystischen Dunkels gleichsam anschaulich machen soll.

Zu diesem Zwecke dient es denn auch, daß Marcus auseinandersetzt, wie die göttliche Tiefe erst in ihren Emanationen sich selbst offenbar werde [2]), und daß die Welt das Männliche der göttlichen Vierheit, selbst dieser untergeordneten Vierheit, welche erst von der göttlichen Tiefe abwärts gezählt wird, nicht zu ertragen vermöge, weswegen diese auch nur in weiblicher Gestalt zu ihm, dem geistigen Menschen, habe herabsteigen können, um das Geheimniß der Welt zu offenbaren [3]). Nach allen diesen Zügen seines Systems können wir nicht daran zweifeln, daß Marcus der Grundrichtung der Valentinianischen Lehre treu blieb, welche einer vollendeten Offenbarung des Göttlichen entgegen war, ja daß er recht absichtlich die entgegenstehenden Regungen des christlichen Princips zu bekämpfen suchte, die weite Entfernung hervorhebend, in welcher wir seiner Meinung nach vom höchsten Wesen uns befinden.

Wir dürfen wohl muthmaßen, daß diese Richtung der Lehre mit der Neigung zum Naturdienste in genauem Zu-

1) Iren. I, 11, 5.
2) Ib. I, 14, 1.
3) L. l.

sammenhange stehe. Denn das Natürliche ist ja eben das Dunkelste, und wo die Religion als eine Erregung durch Naturkräfte sich uns darstellt, da blicken wir nur in die geheimnißvolle Macht eines unwillkürlichen Ergriffenseins. So stellt sich auch den Marcosiern die erste Quelle des Göttlichen als eine physische, ihrer selbst unbewußte Kraft dar und wenn wir weiter von dieser fortschreitend zu den ihrer bewußten Gestalten der Äonenwelt kommen, so finden wir auch an ihnen nicht das Sittliche, sondern das Physische hervorgehoben. Die Beschreibung, welche die Marcosier von der Offenbarung Gottes durch das Wort oder die Rede machen, bewegt sich nur in den Formen eines natürlichen Vorgangs. In dieser physischen Richtung liegen ferner auch alle Dinge der Welt, in welchen Marcus die Verhältnisse der Äonenwelt bildlich ausgedrückt erblickte. So sollte die erste Vierheit von der göttlichen Tiefe an durch die vier Elemente, die zweite Vierheit durch die Energien dieser Elemente, durch Wärme, Kälte, Trockenheit und Nässe dargestellt werden, in welcher Trennung der Eigenschaften von den Substanzen man auch die abstrahirende Manier des Marcus nicht verkennen wird. Die Zehnheit der Äonen wird darauf in den Gestirnen wiedergefunden, welches vielleicht mit Pythagorischer Lehre zusammenhängt, die Zwölfheit aber in den Bildern des Thierkreises [1]. Wir würden zu weitläuftig werden, wollten wir hiervon mehr auseinandersetzen. Nur darauf machen wir noch aufmerksam, daß auch in der Verehrung des Weiblichen [2] der vorherschend physische

1) Iren. I, 17, 1.
2) Ib. I, 21, 5.

Charakter dieser Lehre nicht wohl verkannt werden kann. Es läßt sich erwarten, daß dagegen die sittliche Seite der Religion und mithin das Christliche den Marcosiern fast ganz zurückgetreten sein werde. Dies sehen wir denn auch deutlich an der Macht, welche sie gewissen Formeln beilegten, welche wie Zaubersprüche wirkend die Seele von der Knechtschaft der höhern Gewalten in dieser Welt und besonders des Demiurg befreien sollten [1]. Vor allem wird ein Gebet empfohlen, welches die Geistigen zu verrichten hätten, wenn sie vor den Richter ihrer Thaten gezogen würden. Da sollen sie die höhere Weisheit bitten, daß sie, welche kundig wäre beider Dinge, ihre Rechenschaft über beide als eine dem Richter darstellen möchte. Dann würde diese ihre Mutter sie mit dem Homerischen Helme des Hades bedecken, daß sie unsichtbar dem Richter entgingen [2]. Man sieht hieraus, daß die sittlichen Gegensätze zwischen Gutem und Bösem, zwischen Recht und Unrecht den Marcosiern keine wahre Bedeutung hatten; die höhere Erkenntniß soll sie dem Richter, welcher über Gutes und Böses zu entscheiden hat, als eins

1) L. l.

2) Ib. I, 13, 6. ἰδοὺ ὁ κριτὴς ἐγγὺς καὶ ὁ κῆρυξ με κελεύει ἀπολογεῖσθαι. σὺ δὲ ὡς ἐπισταμένη τὰ ἀμφοτέρων τὸν ὑπὲρ ἀμφοτέρων ἡμῶν λόγον ὡς ἕνα ὄντα τῷ κριτῇ παράστησον. ἡ δὲ μήτηρ ταχέως ἀκούσασα τούτων τὴν Ὁμηρικὴν Ἄϊδος κυνέην αὐτοῖς περιέθηκε πρὸς τὸ ἀοράτως ἐκφυγεῖν τὸν κριτήν. Grabe, welchem Andere gefolgt sind, hat das doppelte ἀμφοτέρων auf die Achamoth und die Bittenden bezogen, wozu kein hinlänglicher Grund ist. Es bedeutet unstreitig in der andeutenden Manier dieser Secte das Gute und das Böse, über welches Rechenschaft vor dem Richter, dem Gesetzgeber und Gesetzvollstrecker des alten Testaments, gegeben werden soll.

und dasselbe darstellen; die geistigen Menschen sollen diesem Richter verschwinden, als seinem Richterspruche nicht unterworfen, sondern über Gutes und Böses erhaben. Daher wird auch dieses Gebet als Beweis dafür angeführt, daß die Erlösten über jeder Gewalt wären, Freiheit hätten alles zu thun und keine Furcht in keiner That hegen dürften [1].

Aber auch nach der andern Seite zu läßt sich wohl eine Abänderung der Valentinianischen Lehre so wie vermuthen, so in manchen Spuren nachweisen. Wenigstens einen ganz andern Geist als in dem, was über den Marcus und seine Secte uns überliefert worden ist, finden wir in den Lehren und Fragmenten zweier andern Valentinianer wieder, nemlich des Ptolemäus und des Heracleon, welche beide Zeitgenossen des Marcus gewesen zu sein und zu den berühmtern Valentinianern gehört zu haben scheinen.

Die Lehre des Ptolemäus von den Ausflüssen Gottes setzt sich auf eine sehr leichte Weise auseinander. Der göttlichen Tiefe legt er nicht wie Valentinus eine, sondern zwei Kräfte bei, den Gedanken und den Willen; jener wird als der erste gedacht, doch beide wahrscheinlich als ungeworden, wenn auch Irenäus die Lehre des Ptolemäus tadelt, als setzte sie einen Gott zuerst ohne Gedanken und dann wieder ohne Willen [2]; denn diese

---

1) L. l. εἶναι δὲ αὐτοὺς ἐν ὕψει ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν· διὸ καὶ ἐλευθέρως πάντα πράσσειν μηδένα ἐν μηδενὶ φόβον ἔχοντας· διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωσιν ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνεσθαι τῷ κριτῇ.

2) Iren. I, 12, 2. Der Gedanke wird aber ausdrücklich ἀγέννητος genannt und die Parallele, in welcher hierbei der Gedanke mit dem Willen steht, läßt nicht wohl annehmen, daß dieser erst später entstanden sei. Ib. §. 1.

Kräfte sind der Vorstellungsweise der Valentinianer gemäß offenbar als im Wesen Gottes liegend zu denken. Aber der Wille wird als abhängig vom Gedanken gedacht, als eine Folge des Gedankens, wenn auch nicht der Zeit, sondern dem Wesen oder dem Begriffe nach. Zuerst nemlich gedachte Gott aus sich hervorzubringen, und alsdann wollte er hervorbringen; die Vorstellung ist also, daß der Wille vom Gedanken abhängig sei, so daß jener auch wohl als die Kraft dieses gedacht werden konnte; aber auch die Ausführung des Gedankens ist abhängig vom Willen, so daß jener an und für sich nichts hervorbringen konnte, sondern zu seiner Wirksamkeit des Willens bedurfte. Beide stehen daher in einer nothwendigen und gegenseitigen Beziehung zu einander [1]). Dies ist nun offenbar eine Annäherung an die Weise, in welcher die Kirche jener Zeit die Schöpfungslehre aufzufassen pflegte; denn wenn dabei auch der Wille als abhängig vom Gedanken angesehn wurde, so setzt doch das Dazwischentreten des Willens zwischen den Gedanken und die Hervorbringung eine ganz andere Ansicht von der Schöpfung voraus, als die rein physische Emanationslehre. Es wird dadurch ein ethisches Verhältniß zwischen Gott und seinen Erzeugnissen angenommen, und es steht damit in Übereinstimmung, daß Ptolemäus auch in andern Beziehungen es sehr stark hervorhebt, daß wir Gott als gut anzusehn

1) Iren. I, 12, 1. πρῶτον γὰρ ἐνενοήθη προβαλεῖν, φησίν, εἶτα ἠθέλησε. — — τὸ θέλημα τοίνυν δύναμις ἐγένετο τῆς ἐννοίας. ἐνενόει μὲν γὰρ ἡ ἔννοια τὴν προβολήν· οὐ μέντοι προβάλλειν αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἠδύνατο, ἃ ἐνενόει. ὅτε δὲ ἡ τοῦ θελήματος δύναμις ἐπεγένετο, τότε, ὃ ἐνενόει, προέβαλε.

haben[1]. Wie sehr aber das Physische dadurch zurücktritt, das zeigt sich besonders in der auffallenden Vernachlässigung der Form, in welcher das Valentinianische System sich ausgeprägt hatte. Denn indem Ptolemäus der göttlichen Tiefe eine doppelte Ehegenossenschaft mit dem Gedanken und dem Willen beilegte, den letztern aber doch wie das männliche, den erstern wie das weibliche Princip behandelte und von einer Vermischung beider mit einander sprach[2], leuchtet deutlich hervor, wie wenig es ihm um den Sinn dieser Dinge und wie wenig es ihm auch um das daran geknüpfte Formelwesen zu thun war.

Was das letztere betrifft, so zeigt sich Ptolemäus überhaupt frei von der Vorliebe für den Schematismus, welcher nach Pythagorischen oder Platonischen Mustern ein geschlossenes System erzeugen sollte. Dies sehen wir zunächst daran, daß die erste Ehegenossenschaft der Vernunft und der Wahrheit, welche aus den Kräften Gottes sich erzeugen soll, auch keineswegs in einer geregelten Weise an diese Kräfte sich anschließt. Denn die Vernunft als das männliche Princip in ihr soll nach dem Bilde der zweiten Kraft, des männlichen Willens, die Wahrheit, das weibliche Princip, nach dem Bilde des weiblichen Gedankens hervorgegangen sein[3]. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß hier schon Bilder des Göttlichen auftreten

---

1) In seinem Briefe an die Flora beim Epiphanius beruht hierauf die ganze Argumentation. So haer. XXXIII, 7. ὁ τέλειος θεὸς ἀγαθός ἐστι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.

2) Iren. l. l.

3) L. l. Nach der Emendation Grabe's in Anleitung der alten Übersetzung und des Tert. adv. Valent. 33. Die Nothwendigkeit dieser Emendatien hat Neander, gnost. Syst. S. 160, übersehn.

und die Vernunft und die Wahrheit nicht zu der göttlichen Fülle, wie Valentinus wollte, gerechnet werden. Denn auch darin stimmte Ptolemäus mit seinem Lehrer nicht überein, daß er diese ersten Emanationen Gottes der sichtbaren Welt zuzählte [1]. Diese Abweichung von der gewöhnlichen Valentinianischen Lehre setzt in der That eine sehr wesentliche Veränderung der ganzen Denkweise voraus, denn vorausgesetzt daß Ptolemäus ebenso wie die übrigen Valentinianer den Gegensatz zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, zwischen Sinnlichem und Geistigem verfolgte [2], gelangen wir hier viel schneller, mit Überspringung einer langen Reihe von Ausflüssen und ohne die lange Fabel von der leidenschaftlichen Tollkühnheit der Weisheit, unmittelbar durch den göttlichen Gedanken und den göttlichen Willen in die sinnliche Welt. Man kann allerdings fragen, warum nun doch Ptolemäus den Demiurg nur als ein unvollkommenes Wesen ansah; und daß er diesen zwischen unsere Welt und Gott einschob, deutet gewiß auf eine dunkele Stelle seiner Lehre hin, zu deren Aufhellung die Überlieferungen auch nicht einmal einen Wink geben; aber halten wir uns an die Angaben, welche klar vorliegen, so können wir nicht daran zweifeln, daß er der sinnlichen Welt ein näheres Verhältniß zu Gott zuschrieb, als Valentinus und noch mehr die Marcosier.

---

1) L. l. οὕς τινας (sc. τὸν μονογενῆ καὶ τὴν ἀλήθειαν) τύπους καὶ εἰκόνας τῶν δύο διαθέσεων τοῦ πατρὸς προελθεῖν, τῶν ἀοράτων ὁρατάς.

2) Beim Epiphanius haer. XXXIII, 5 setzt er so das αἰσθητὸν καὶ φαινόμενον und das πνευματικὸν καὶ ἀόρατον einander entgegen.

Das ausführlichste Denkmal seines Geistes, welches uns übrig geblieben ist, sein Brief an die Flora, zeigt nun auch ohne Zweifel die vorherschend sittliche Richtung seiner Lehre und seine Abneigung gegen alle die Übertreibungen des Gegensatzes zwischen geistigem und fleischlichem Leben, welche die Valentinianische Lehre genährt hatte. Indem es hier seine Absicht ist den Werth der alttestamentlichen Gesetzgebung zu bestimmen, einer Gesetzgebung, welche zu viele Mängel habe, als daß sie Gott, aber auch zu viel Gutes, als daß sie dem Teufel, die also nur einem mittlern Wesen, dem Demiurg, zugeschrieben werden könnte, schlägt er einen sehr besonnenen Weg unterscheidender Auslegung ein, um zu zeigen, wie einiges von dieser Gesetzgebung durch die höhere christliche Offenbarung aufgehoben, anderes nur verbessert oder erfüllt sei, noch anderes aber nur eine symbolische Bedeutung habe, die jedoch auch jetzt noch ihren Nutzen behaupte. Aufgehoben ist seiner Ansicht nach das Gesetz der Wiedervergeltung, denn Böses mit Bösem zu vergelten häufe nur das Böse, in welcher Ansicht schon vorausgesetzt wird gegen die sonstige Meinung der Valentinianer, daß die äußere That keinesweges gleichgültig sei. Nur wegen der Schwäche der Menschen könne jenes Gesetz gegeben worden sein, wenn gleich es gerecht sei [1]. Dagegen erfüllt worden sind die Gesetze, welche rein und ohne Vermischung mit dem Schlechtern sind, aber doch nicht das Vollendete in sich enthielten; wie die Verbote des Mordes und des Ehebruchs durch die Verbote des Zornes und der Begierde

1) Ap. Epiph. haer. XXXIII, 5.

ihre Ergänzung erhalten haben [1]. Auch hierin liegt das Geständniß, daß den vollendeten Christen, den geistigen Menschen, die Werke des Fleisches nicht gestattet sind; es wird aber überdies von ihnen verlangt, daß sie auch die geistige Gesinnung in sich hegen sollen und nicht allein die Gerechtigkeit der Werke zu suchen haben. Noch stärker äußert sich die gemäßigte Ansicht des Ptolemäus in seiner Meinung über die symbolischen Gesetze des alten Bundes. Zu diesen zählte er das ganze Ceremonienwesen der Juden, ihre Opfer, Fasten, Beschneidung und dergleichen. Alles dies ist ihm Symbol der geistigen Wahrheit, welches nicht mehr nöthig war, als die letztere sich offenbart hatte; es wurde daher seiner fleischlichen Vollziehung nach aufgehoben, doch in seiner geistigen Bedeutung beibehalten. Das Opfer der Christen soll nicht in körperlichen Dingen bestehen, sondern ein Opfer des Preises und Dankes gegen Gott, des Abendmals, der Gemeinschaft und der Wohlthätigkeit gegen seinen Nächsten sein. Selbst das Fasten im fleischlichen Sinne verwirft Ptolemäus nicht gänzlich; wenn gleich er ihm als einer äußern Handlung der Nachahmung oder der Gewohnheit keinen Werth beilegt, es auch an keine bestimmte Zeit binden will, so könne es doch nach seiner Meinung der Seele nützen und sie an das wahre, geistige Fasten, an die Enthaltsamkeit von allem Bösen erinnern [2]. Wir sehen, wie er das sinnliche Leben, wie er die Bildung der Seele in der genauesten Verbindung mit dem geistigen Leben sich denkt.

---

1) Ib. 5; 6.
2) Ib. 5.

Was er in seinen theoretischen Ansichten betrieb, das findet sich auch in seinen praktischen Vorschriften wieder.

In den angeführten Sätzen müssen wir auch sein Bemühen erkennen seine Lehre in Übereinstimmung zu setzen mit den geschichtlichen Überlieferungen der Kirche. Seine Auslegung des alten und des neuen Testaments ist durchaus verständig; wir finden eine besonnen fortschreitende Methode in der Beweisführung, durch welche er das Verhältniß beider Testamente zu einander zu bestimmen sucht. Er beruft sich nicht auf eine besondere Offenbarung eines Geistes; ihm genügt es den Begriff Gottes, dessen Wesen das Gute und Vollkommene sei, festzuhalten, indem er die Bedeutung des alten Bundes bestimmt; er verstärkt diesen Grund durch die Vergleichung des alten Gesetzes mit den Aussprüchen unseres Heilandes. Diese gelten ihm als die unfehlbare Regel, durch welche wir zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen sollen [1]). Man kann nicht daran zweifeln, daß ihm die Erscheinung Christi unter den Menschen in ihrer Wahrheit gilt und es ihm wahrer Ernst ist an die geschichtliche Entwicklung sich anzuschließen, welche durch die christlichen Offenbarungen unter den Menschen ihren Anfang genommen hat.

In dieser Beziehung dürfen wir ihm auch den Herakleon an die Seite setzen, von dessen systematischer Lehre uns nichts Näheres bekannt ist, der aber entschieden dem exegetischen Geschäfte sich zuwendete. Wir haben eine Reihe von Bruchstücken aus seiner Erklärung des Evan-

1) Ib. 3. τὰς ἀποδείξεις ἐκ τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγων παριστάντες, δι' ὧν μόνον ἐστὶν ἀπταίστως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὁδηγεῖσθαι.

geliums des Johannes; ein anderes Bruchstück über eine Stelle aus dem Evangelium des Lucas läßt vermuthen, daß er auch über dieses eine Erklärung verfaßt habe. Mit dieser exegetischen Thätigkeit scheint es zusammenzuhängen, daß er auf den Glauben aus den Worten des Heilandes einen viel größern Werth legte, als auf den Glauben nur durch die menschliche Überlieferung der Lehre; diesen sieht er nur als Einleitung zum göttlichen Worte, jenen aber als Glauben durch die Wahrheit an [1]. Freilich die allegorische Auslegung, welche er pflegte, konnte der schwärmerischen Speculation der Valentinianer Vorschub leisten; aber sie war im Sinne seiner Zeit, und trotz dieser Manier findet man manche treffende und feine Bemerkung aus seinen Erklärungen angeführt [2]. Freilich mußte sie zu Auslegungen führen, welche die einfache Geschichte zu einer mythischen Allegorie machen [3], aber eine solche Deutung durch das Ganze der evangelischen Geschichte durchzuführen, davon scheint er doch weit entfernt gewesen zu sein. Denn obgleich er den Glauben an die Worte und das sinnlich Erscheinende nur für ein niederes, seelenartiges Treiben ansah, so war ihm doch der Glaube an die Worte und die Lehre Christi von einer andern und höhern Würde [4] und die doketische Ansicht, welche andere Valentinianer hegten, scheint er völlig aufgegeben zu haben, indem er vielmehr behauptete, das Göttliche sei

---

1) Ap. Orig. in Joh. XIII, 52 fin.

2) Vergl. Neander gnost. Syst. S. 143; 154 f.

3) Z. B. die Auslegung der Erzählung Joh. IV, 43 sqq. bei Orig. in Joh. XIII, 59.

4) Ap. Orig. in Joh. XIII, 59; cf. ib. 52 fin.

in die Welt herabgekommen und habe Fleisch angenommen [1]) und durch das Kreuz Christi sei alles Böse der Welt vernichtet worden [2]).

Auch noch in einem andern wichtigen Punkte finden wir, daß Heracleon an den Ptolemäus sich anschließt, nemlich in der praktischen Richtung seiner Lehre. Er streitet gegen die, welche das rechte Bekenntniß nur in der Rede, in der offenen Aussage vor dem heidnischen Richter suchten; ein solches Bekenntniß sei nur ein besonderes und ein Theil des wahren und allgemeinen Bekenntnisses, welches auch die Thaten umfassen müsse, welche der tugendhaften Gesinnung des Menschen entsprechen. Das wahre Bekenntniß nennt er ein Bekenntniß im Glauben und im öffentlichen Leben (πολιτεία) [3]). Diese Äußerungen legen nicht allein dem Handeln einen größern Werth bei, als die ursprüngliche Richtung der gnostischen Lehre zuzulassen schien, sondern verrathen auch eine Neigung mit dem Glauben sich zu befreunden.

Wir sind weit davon entfernt eine einigermaßen genügende Übersicht über die Lehren des Ptolemäus und des Heracleon zu besitzen. Wir können daher auch nicht sagen, ob diese Männer ihre Abweichungen von der Valentinianischen Lehre bis auf einen gewissen Punkt folgerichtig durchzuführen gewußt haben; aber es ist unleugbar, daß diese in einer Richtung sich bewegten, welche weiter durchgeführt mit der Lehrweise der Kirche in ihrer damaligen

---

1) Ap. Orig. in Joh. VI, 23.

2) Ib. X, 19. Vergl. Neander gnost. Syst. S. 149.

3) Clem. Alex. strom. IV p. 502.

Form sich wohl hätte versöhnen können. Wir werden später auch bei den Kirchenvätern eine Art der Philosophie finden, welche manches von der Platonischen Lehre aufnimmt und mit der Lehre der Neu-Platonischen Schule in einiger Verwandtschaft steht. Die Valentinianer gehören in die Reihe der Männer, welche beide Lehrweisen, jener Kirchenväter und der Neu-Platoniker, vorbereiten halfen. Wenn Ptolemäus, hierin nahe an seinen Lehrer sich anschließend, vom höchsten Gott den Gedanken und den Willen ausgehen ließ, so war dies völlig in der Denkweise der Neu-Platoniker, und wenn er damit die Reihe der Emanationen geschlossen haben sollte, um sogleich in das Weltliche überzugehen, so würde auch dies in die Neu-Platonische Vorstellungsweise sich leicht haben umsetzen lassen. Wie er damit die Annahme eines finstern und nur zum Verderben wirksamen Wesens verband [1], ist uns freilich nicht gesagt; aber die Valentinianische Lehre neigte sich schon ursprünglich auch hierin der Denkart zu, welche bei den Neu-Platonikern herscht, nemlich anzunehmen, daß die Materie, der Grund alles Übels und alles Bösen, nichts weiter sei, als die Grenze des Seins, welche ohne alle Kraft nichts weiter hervorzubringen oder zu erzeugen vermöge, und dasselbe finden wir auch in der Lehre des Heracleon ausgesprochen, indem dieser von allen den Dingen, welche mit dem Teufel verwandt sind, von allem Materiellen also, behauptete, daß sie aus ihrer Natur nichts erzeugten, sondern nur Verderben brächten und alles zerstörten, was in ihre Gewalt

1) Nach Epiphan. haer. XXXIII, 7. S. oben.

käme [1]. Dagegen wendet sich allerdings die Richtung dieser Lehre in andern Punkten von der Neu-Platonischen Denkweise ab und in eben diesen Punkten schließt sie sich an die Lehrart der vorher bezeichneten Kirchenväter an. So ist es unverkennbar, daß wenn Ptolemäus dem Vater aller Dinge zwei Kräfte beigab, den Gedanken und den Willen, dies nicht weit absteht von der Ansicht, welche wir bei diesen Vätern von der Dreieinigkeit finden. Noch entschiedener aber entfernt sich die praktische Richtung des Ptolemäus und des Heracleon von der Denkweise, welche später die Neu-Platoniker ausbildeten, und schließt sich um so sicherer an die christliche Lehre an. Wenn wir nun noch hinzunehmen, daß auch die allegorische Auslegung der heiligen Schrift, auch des neuen Testaments von den Valentinianern auf die Kirchenväter übergegangen ist, so werden wir wohl nicht daran zweifeln können, daß in diesen spätern Entwicklungen der Valentinianischen Schule eine Vorbereitung dessen sich findet, was von den Kirchenvätern alsbald weiter ausgebildet werden sollte.

Doch wie weit stehn alle die gnostischen Lehren, welche wir hier betrachtet haben, von der christlichen und kirchlichen Ansicht der Dinge ab. Nichts weniger als die ganze Form ihrer Lehre entfernt sie von dieser. Während sie ein weitläuftiges System von Schwärmereien sich ersinnen, um in diesem die Grundlage ihres Lebens zu entdecken, während sie vor allen Dingen verlangen, daß wir in diesen luftigen Bildern ihrer Phantasie heimisch werden sol-

1) Ap. Orig. in Joh. XX, 20 p. 339. οὐ γὰρ γεννᾷ, φησί, τοιαῦτά τινα τῇ ἑαυτῶν φύσει· φθοροποιὰ γὰρ καὶ ἀναλίσκοντα τοὺς ἐμβληθέντας εἰς αὐτά.

Form sich wohl hätte versöhnen können. Wir werden später auch bei den Kirchenvätern eine Art der Philosophie finden, welche manches von der Platonischen Lehre aufnimmt und mit der Lehre der Neu-Platonischen Schule in einiger Verwandtschaft steht. Die Valentinianer gehören in die Reihe der Männer, welche beide Lehrweisen, jener Kirchenväter und der Neu-Platoniker, vorbereiten halfen. Wenn Ptolemäus, hierin nahe an seinen Lehrer sich anschließend, vom höchsten Gott den Gedanken und den Willen ausgehen ließ, so war dies völlig in der Denkweise der Neu-Platoniker, und wenn er damit die Reihe der Emanationen geschlossen haben sollte, um sogleich in das Weltliche überzugehen, so würde auch dies in die Neu-Platonische Vorstellungsweise sich leicht haben umsetzen lassen. Wie er damit die Annahme eines finstern und nur zum Verderben wirksamen Wesens verband [1], ist uns freilich nicht gesagt; aber die Valentinianische Lehre neigte sich schon ursprünglich auch hierin der Denkart zu, welche bei den Neu-Platonikern herscht, nemlich anzunehmen, daß die Materie, der Grund alles Übels und alles Bösen, nichts weiter sei, als die Grenze des Seins, welche ohne alle Kraft nichts weiter hervorzubringen oder zu erzeugen vermöge, und dasselbe finden wir auch in der Lehre des Heracleon ausgesprochen, indem dieser von allen den Dingen, welche mit dem Teufel verwandt sind, von allem Materiellen also, behauptete, daß sie aus ihrer Natur nichts erzeugten, sondern nur Verderben brächten und alles zerstörten, was in ihre Gewalt

1) Nach Epiphan. haer. XXXIII, 7. S. oben.

käme[1]. Dagegen wendet sich allerdings die Richtung dieser Lehre in andern Punkten von der Neu-Platonischen Denkweise ab und in eben diesen Punkten schließt sie sich an die Lehrart der vorher bezeichneten Kirchenväter an. So ist es unverkennbar, daß wenn Ptolemäus dem Vater aller Dinge zwei Kräfte beigab, den Gedanken und den Willen, dies nicht weit absteht von der Ansicht, welche wir bei diesen Vätern von der Dreieinigkeit finden. Noch entschiedener aber entfernt sich die praktische Richtung des Ptolemäus und des Heracleon von der Denkweise, welche später die Neu-Platoniker ausbildeten, und schließt sich um so sicherer an die christliche Lehre an. Wenn wir nun noch hinzunehmen, daß auch die allegorische Auslegung der heiligen Schrift, auch des neuen Testaments von den Valentinianern auf die Kirchenväter übergegangen ist, so werden wir wohl nicht daran zweifeln können, daß in diesen spätern Entwicklungen der Valentinianischen Schule eine Vorbereitung dessen sich findet, was von den Kirchenvätern alsbald weiter ausgebildet werden sollte.

Doch wie weit stehn alle die gnostischen Lehren, welche wir hier betrachtet haben, von der christlichen und kirchlichen Ansicht der Dinge ab. Nichts weniger als die ganze Form ihrer Lehre entfernt sie von dieser. Während sie ein weitläuftiges System von Schwärmereien sich erfinnen, um in diesem die Grundlage ihres Lebens zu entdecken, während sie vor allen Dingen verlangen, daß wir in diesen luftigen Bildern ihrer Phantasie heimisch werden sol-

1) Ap. Orig. in Joh. XX, 20 p. 339. οὐ γὰρ γεννᾷ, φησί, καὐτά τινα τῇ ἑαυτῶν φύσει· φθοροποιὰ γὰρ καὶ ἀναλίσκοντα τοὺς ἐμβληθέντας εἰς αὐτά.

len, um mit der rechten Lehre ausgerüstet in dieser Welt uns zurecht finden zu können, hält die christliche Kirche vor allem Übrigen das praktische Leben dieser Welt fest und erwartet nur von der Gesinnung der Liebe, von dem heiligen Geiste, der uns zur Kirche verbindet und mit Gott vereint, Belehrung und Aufschluß über die Räthsel dieser und einer höhern Welt. Beide sind in Ausgangspunkten und Endpunkten einander völlig entgegengesetzt. Daher müssen auch die Methoden durchaus verschieden sein, durch welche Anfang und Ende mit einander verknüpft werden sollen. Die Gnostiker gehen von der Erkenntniß des Göttlichen aus und wollen von ihr aus das Weltliche begreifen, unsere sittliche Einsicht bilden und unser Handeln leiten oder über unser Handeln uns beruhigen, ganz wie Ptolemäus vom Gedanken den Willen Gottes ausgehen läßt. Daher suchen sie vom Höchsten herabsteigend das Niedere abzuleiten und so allmälig zur sinnlichen Welt zu gelangen. Wie hätte die christliche Kirche diesen Weg einschlagen sollen, sie, welche den Armen am Geiste, den Reichen an demüthigem Glauben das Himmelreich verspricht? Hätte sie diesen Weg für den richtigen gehalten, sie hätte nicht an die einfältigen Gemüther von wenigem Wissen, aber von frommer Zuversicht sich wenden, sie hätte ihnen nicht auflegen müssen Gutes zu wollen und zu thun im Hinblick freilich auf ihren Gott, aber nicht im Schauen, sondern in der Hoffnung. So wie sie es dagegen anfing sich aufzuerbauen, so mußte sie davon überzeugt sein, daß man erst das Gute in sich schaffen müsse in freudiger Hoffnung auf Gottes Kraft in unserer Schwachheit, ehe man das Gute,

s Gott will und ist, zu schauen vermöge. Bei
solchen Überzeugung konnte man nicht mit der Er-
iß des Höchsten beginnen; sondern das Niedrigste,
Beltliche, die so eben vorliegende Aufgabe des Le-
mußte man bedenken, um darin Gottes Willen zu
und so allmälig aufzusteigen zu einer immer bessern
tniß seiner Wege. Da war es denn freilich nicht
h sogleich mit einer fertigen Einsicht in das Ganze
reten, sondern diese sollte sich nur langsam aufbauen.
um so sicherer sollte auch diese Grundlage sein,
ein viel herrlicheres Gebäude zu tragen, als das,
s die Gnostiker in ihrer eiteln Phantasie sich aus-
t, von welchem sie aber doch gestehn mußten, daß
r endliche Ausflüsse des Höchsten abbildend dessen
liche Tiefe nicht darzustellen im Stande sei.

Erstes Kapitel.

Die Apologeten.

Wir betrachten unter diesem Namen nur einige der uns erhaltenen apologetischen Schriften des zweiten Jahrhunderts, in welchen sich philosophische Lehren finden. An sie schließen wir alsdann die Lehren der Männer an, welche besonders im Streite gegen die Gnostiker philosophische Gedanken entwickelten, um so den Kreis unserer Geschichte zusammen zu haben, in welchem die ersten Keime der Philosophie in einer wahrhaft christlichen Gesinnung und meistens noch in einer starken Abneigung gegen die Forschungen heidnischer Philosophen sich entwickelten. Nach dem, was so eben bemerkt wurde, haben wir hier nicht etwa große Dinge zu erwarten. Es war fast unwillkürlich, daß man in die philosophische Untersuchung gezogen wurde. Gegen die Angriffe und Verfolgungen der Heiden und Juden hatte man sich zu vertheidigen und die Vorurtheile zu widerlegen, von welchen sie ausgingen. Man mußte sich hierbei auf denselben Boden stellen, von welchem aus jene Angriffe geschahen; das war der Boden des vernünftigen Nachdenkens, der Philosophie; denn wenigstens für Heiden und Christen gab es kein gemeinschaftlich anerkanntes Ansehn. Dies Geschäft übernahmen

meistens solche, welche vor ihrer Bekehrung zum Christenthum Griechische Philosophie getrieben hatten. Sie benutzten hierbei ihre Kenntniß der alten Philosophie im Vergleich mit den Gnostikern in einer gemäßigten Gesinnung, mit vieler Vorsicht. Doch war es natürlich, daß sie dabei nicht alles auszuschließen wußten, was mit dem Geiste des Christenthums nicht in sicherer Übereinstimmung steht. Vor gefährlichern Irrthümern bewahrte sie, daß ihnen das Praktische die Hauptsache ist und sie deswegen an die Gemeinschaft der Kirche und ihre Überlieferung festhalten. Von der Vertheidigung ging man natürlich bald zum Angriff über. Bei den ersten Apologeten ist dies weniger der Fall, als bei den spätern; vorherrschend ist es bei der Polemik gegen die Gnostiker. Denn je verderblicher die Vermischung christlicher Lehre mit der alten Philosophie sich gezeigt hatte, um so stärker mußte man sich gedrungen fühlen die Irrthümer dieser anzugreifen. Da nimmt der Streit öfters den Schein an, als wollte man alle Philosophie verdammen, während man doch selbst im Begriff ist eine neue Art der Philosophie auszubilden.

Uns scheint es für die Geschichte der Philosophie nicht ohne Belang die Gesinnung zu kennen, in welcher sie getrieben wurde. Vortrefflich drückt diese der Brief an den Diognetus aus, wahrscheinlich die älteste der uns erhaltenen Apologien, welchen wir jedoch nur noch in Bruchstücken besitzen. Der unbekannte Verfasser verwirft die Verehrung der heidnischen Götter, weil sie nur Gebilde der Menschen sind, alle aus vergänglicher Materie, taub und blind und ohne Seele; weil die Ehren,

welche ihnen erwiesen werden, nur die Verachtung ihrer Diener bezeugen. Er verwirft auch die Meinungen der Philosophen, welche ein Geschöpf zu ihrem Gott machen, wie das Feuer oder das Wasser; man sehe nicht ein, warum nicht eben so gut ein jedes Andere. Nicht weniger verwirft er den jüdischen Aberglauben, welcher durch Opfer und Ceremonien seinem Gotte gefällig zu werden glaubt. Der Gott der Christen dagegen, welcher alle Welt geschaffen hat und der Geber alles Guten ist, ist auch keines Dinges bedürftig; er erlaubt uns alles zu gebrauchen, was brauchbar ist, zu jeder Zeit; das ist eine Gotteslästerung zu behaupten, daß er verboten habe am Sabbat das Gute zu thun [1]. Durch keinerlei Gebräuche sondern sich die Christen von den übrigen Menschen ab, weder durch Sprache, noch durch Sitten, noch durch Wohnung, noch durch eine absonderliche Lebensart. Das Vaterland, welches ihnen zugefallen ist, bewohnen sie; aber jedes Vaterland ist ihnen Fremde und jede Fremde Vaterland. Im Fleische sind sie, aber leben nicht nach dem Fleische; auf der Erde verweilen sie; aber im Himmel haben sie ihr Vaterland, ihr Reich; den bestehenden Gesetzen gehorchen sie; aber durch ihr Leben besiegen sie die Gesetze. Sie lieben alle und werden von allen verfolgt; man kennt sie nicht und verdammt sie; zum Tode werden sie geführt und gewinnen das Leben. Um es kurz zu sagen, was die Seele im Körper ist, das sind die Christen in der Welt. Die Seele ist ausgesäet durch alle Glieder des Leibes,

1) P. 494 sqq.; 499 hinter den Werken des Justinus Martyr ed. Par. 1615, welche ich für alle Apologeten citiren werde.

die Christen durch alle Staaten der Erde; die Seele wohnt zwar im Leibe, ist aber nicht aus ihm; so wohnen auch die Christen in der Welt, ohne aus ihr zu sein; unsichtbar ist die Seele auf der Wache im sichtbaren Körper; auch die Christen bleiben in der Welt, aber ihre Frömmigkeit bleibt ungesehen; das Fleisch hasset die Seele und bekriegt sie ohne von ihr beleidigt zu sein, weil sie es zurückhält von den Lüsten; auch die Welt haßt die Christen ohne beleidigt zu sein, weil sie den Lüsten sich entgegensetzen; die Seele dagegen liebt das sie hassende Fleisch und die Glieder, so wie die Christen ihre Hasser lieben; in einer sterblichen Behausung wohnt die Seele und die Christen wohnen im Vergänglichen das Unvergängliche im Himmel erwartend. Eine solche Stelle hat ihnen Gott angewiesen, welche zu verschmähen ihnen nicht erlaubt ist. Denn der unsichtbare Gott hat in ihre Herzen die Wahrheit und das heilige Wort gelegt und befestigt, nicht durch einen Diener oder Engel, sondern er hat ihnen den Künstler und Werkmeister aller Dinge selbst gesendet, durch welchen er alles geschaffen hat und alles regiert, wie ein milder König seinen Sohn sendet, nicht um zu zwingen, sondern um zu überreden, denn Gott mag nicht zwingen, auch nicht um zu richten, sondern aus Liebe. Freilich auch zum Richter wird er ihn senden und wer wird alsdann seine Gegenwart ertragen [1]? — Nur Gott kann sich selbst offenbaren; er hat sich aber durch den Glauben offenbart, indem er uns den Heiland sendete, der die Ungerechten zur Gerechtigkeit führen sollte,

1) P. 496 sqq.

daß wir aus den Schickungen der Geschichte Glauben faßten an seine Güte, daran, daß er uns Vater, Ernährer und Erzieher sei [1]. Zwar können uns wohl Zweifel an die Güte Gottes einfallen, wenn wir finden, daß er den großen und unaussprechlichen Gedanken, seinen Rathschluß, welchen er über das Heil der Welt gefaßt hatte, in sich als Geheimniß bewahrte und ihn nur seinem geliebten Sohne mittheilte. Da schien es, als trüge er keine Sorge für uns; da überließ er uns unsern Lüsten und ließ uns in ungeordneten Bewegungen dahinfahren. Aber dennoch, wenn wir näher bedenken, finden wir, daß er allein gut ist, immer derselbe, ohne Zorn und wahrhaftig, nicht allein menschenfreundlich, sondern auch langmüthig. Nicht ohne Zweck hat er uns eine Zeit lang uns überlassen, sondern wir sollten dadurch unsere Ohnmacht zum Guten erkennen und seine Güte preisen lernen, welche uns seinen Sohn zum Lösegelde, zum Sühnopfer darbot, den Gerechten für die Ungerechten; denn nichts anderes konnte unsere Ungerechtigkeit offenbar machen, als seine Gerechtigkeit. Dadurch sollten wir Liebe zu ihm fassen und Nachahmer seiner Güte werden. Wundere dich nicht, daß ein Mensch Nachahmer Gottes werden könne; er kann es nach Gottes Willen. Denn die Glückseligkeit und wahre Erhabenheit Gottes besteht nicht

---

1) P. 499. αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν· ἐπέδειξε δὲ διὰ πίστεως, ᾗ μόνῃ θεὸν ἰδεῖν συγκεχώρηται. P. 500. ἐλέγξας οὖν ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τυχεῖν ζωῆς, νῦν δὲ τὸν σωτῆρα δείξας δυνατὸν σώζειν καὶ τὰ ἀδύνατα ἐξ ἀμφοτέρων ἐβουλήθη πιστεύειν ἡμᾶς τῇ χρηστότητί αὐτοῦ, αὐτὸν ἡγεῖσθαι τροφέα, πατέρα, διδάσκαλον κτλ.

in seiner Herrschaft und Gewalt über die Niedern und Unterworfenen; darin kann auch niemand Gott nachahmen; sondern sie besteht in dem wohlthätigen Sinn, darin daß man die Last seines Nächsten auf sich nimmt; wer Gottes Gaben mittheilt, der wird ein Gott denen, welche sie empfangen. Wer in dieser Weise lebt, der erkennt auf Erden, daß Gott im Himmel regiert, dem öffnen sich seine Geheimnisse. Denn sichere Erkenntniß ist nicht ohne wahres Leben und Leben nicht ohne Erkenntniß. Beide beruhn auf dem wahren Glauben. Dein Herz sei dir Erkenntniß und Leben das wahrhaftige Wort. Wer dieser Gesinnung lebt, der besiegt jede Furcht des Todes. Sehen wir nicht, daß je mehr Christen zum Tode geführt werden, um so größer ihre Zahl wird? Das scheinen nicht Werke der Menschen zu sein; das ist eine Kraft Gottes [1]).

Man sieht wohl, wie diese Gesinnung schon darauf aus ist in einem wohlgeordneten Zusammenhange der Gedanken sich zu rechtfertigen. Es ist bemerkenswerth, wie wenig sie nach der Stütze eines äußern Ansehns verlangt. Die Lehre der Apostel führt der Verfasser zwar an, aber ohne sie als Beweis zu gebrauchen. Die praktische Richtung hätte er durchaus inne; das Beispiel des Erlösers soll uns beschämen, soll uns zum gerechten Wandel führen; dann werden wir die Geheimnisse Gottes erkennen. Die Darlegung dieser Gesinnung trägt schon eine philosophische Färbung an sich, die Färbung der Platonischen Lehre.

---

1) P. 499 sqq.

1. Justinus der Martyrer.

Eine ähnliche Denkweise finden wir beim Justinus, welcher zu Flavia Neapolis, sonst Sichem in Palästina m Jahre 89 geboren war. Er hatte sich vor seiner Be-ehrung zum Christenthum an die heidnische Philosophie gewendet um von ihr Beruhigung seines Gemüths zu ge-winnen, aber sie genügte ihm aus verschiedenen Gründen icht, besonders wegen der Uneinigkeit der Meinungen, welche er in ihr bemerken mußte, und wegen ihrer Art ie Erkenntniß, des Göttlichen entweder ganz zu ver-nachlässigen oder von Bedingungen abhängig zu machen, welche nicht von einem jeden erfüllt werden können. Um o leichter ergab er sich dem Christenthume, als er zur Bekanntschaft desselben kam und die Ungerechtigkeit des ebens bei Juden und Heiden mit dem frommen Wandel er Christen vergleichen lernte, davon überzeugt, daß nur in gerechtes und frommes Leben uns der Glückseligkeit n der Erkenntniß Gottes theilhaftig machen könne. Be-onders machte die Todesverachtung, ja die Liebe des Todes, welche er bei den christlichen Martyrern sah, einen iefen Eindruck auf ihn. Er schloß daraus, daß die Chri-en nicht in Lastern und in der Liebe zur Lust leben önnten [1]. Als er nun zum Christenthum sich bekehrt atte, hörte er doch nicht auf die Philosophie für das rößeste Glück des Lebens zu halten, sondern glaubte ine andere und bessere Philosophie gegen die alte und ngenügende ausgetauscht zu haben. Daher legte er auch

1) Apol. I p. 50; dial. c. Tryph. p. 218 sqq.; 222; 347 sq.; 50.

seinen Philosophenmantel nicht ab [1]), worin er vielleicht das erste Beispiel einer Sitte gab, welche zu seiner Zeit sich gründete. Die gelehrte Bildung, welche er besaß, verwendete er nun zur Vertheidigung der christlichen Religion gegen Heiden, Juden und Ketzer in einer Anzahl von Schriften, von welchen uns nur ein Theil erhalten worden ist, außer einigen Bruchstücken zwei Schriften in der Form von Apologien an die Kaiser Antoninus Pius und Marcus Aurelius gerichtet [2]), die dritte ein Gespräch mit dem Juden Tryphon. Die übrigen Schriften, welche seinen Namen tragen, sind wahrscheinlich unecht [3]). In seiner zweiten Apologie hatte er einen heidnischen Philosophen Crescens, einen Feind und Verläumder der Christen, angegriffen [4]) und dieser soll die Veranlassung zu seinem Martyrertode, den er zu Rom im Jahre 165 erlitt, gegeben haben.

Justinus ist uns merkwürdig, weil er zuerst, so viel wir sicher nachweisen können, unter den Vätern der Kirche die heidnische Philosophie in einem mildern Lichte betrachtete und zur Ausbildung der christlichen Lehre benutzte. Er hält die Philosophie für den größesten Besitz, für das Gott Wohlgefälligste; sie allein führe uns zu Gott und versöhne uns mit ihm und mache uns zu wahrhaft

1) Dial. c. Tryph. p. 217.

2) Die Meinung, daß die zweite Apologie auch an den Antoninus Pius gerichtet sei, scheint mir doch keine entscheidende Gründe für sich zu haben. S. Neander's Kirchengesch. I S. 1113 ff.

3) Vergl. Arendt in der Tübing. theol. Quartalschr. 1834. S. 256 ff.; Neander's Kirchengesch. I S. 1120 ff.; Möhler's Patrologie I S. 222 ff.

4) P. 46.

...iligen Menschen. Aber die Meisten wüßten freilich nicht, ...as die wahre Philosophie sei; denn nicht in den Spal... ...ngen der philosophischen Secten sei sie zu suchen; sie ... eine einige Wissenschaft [1]). Daher neigt er sich zwar ...r Platonischen Philosophie mehr als andern zu; aber ...kennt doch auch die Stoiker für tüchtige Philosophen an, ...lligt besonders ihre Sittenlehre [2]) und ist überhaupt ge... ...igt die Wahrheit bei allen Philosophen in der Überein... ...mmung ihrer Lehren zu suchen. Er ist also einem ...lektischen Verfahren in der Philosophie zugethan. Dabei ...ndet sich nun allerdings der Gegensatz bei ihm zwischen ...m Christlichen und dem Vorchristlichen, allein er ist ...och keinesweges gemeint denselben so stark zu spannen, ...aß er keine Gemeinschaft des einen mit dem andern in ...er Lehre und im Leben anerkennen möchte. Vielmehr ist ...r davon durchdrungen, daß ein göttlicher Geist durch ...lle Vernunft gehe, welcher alle Menschen mit einander ...erbinde, sobald sie durch Weisheit und Gerechtigkeit zum ...ottseligen Leben sich erheben können [3]). Diesen göttlichen ...Geist nennt er nach christlicher Ausdrucksweise das Wort ...Gottes, welches in Christo war. Die, welche an ihm ...Theil hatten und ihm gemäß lebten, sind daher als Chri...sten anzusehen, wenn sie auch für Gottlose gehalten wür...den. Zu solchen frommen Männern werden besonders

1) Dial. c. Tryph. p. 218.

2) Apol. I p. 46.

3) Dial. c. Tryph. p. 222 sq. Es ist nicht der Körper, es ist ...uch nicht die Vermeidung der Ungerechtigkeit, was von Gott zu...rückhält; zur Vertrautheit mit ihm gehört nicht allein die ange...stammte Natur, sondern auch ein positives Handeln. Apol. II ...p. 58 sq.; dial. c. Tryph. p. 369.

Sokrates, Heraklit, der Stoiker Musonius und Andere gerechnet und mit den Patriarchen, Propheten und heiligen Männern der Juden in gleichen Rang gesetzt [1]. Von diesem Worte Gottes in uns leitet er die wahren Erkenntnisse, die heilsamen und frommen Aussprüche nicht allein der Philosophen, sondern auch der Dichter unter den Heiden ab, wobei freilich auch die unter Juden und Christen, wie unter Heiden verbreitete Ansicht mitunterläuft, daß solche Lehren von den heiligen Männern der Juden entnommen wären [2], aber doch als Hauptgedanke festgehalten wird, daß allen Menschen ein Same des göttlichen Wortes beiwohne zum frommen Leben und zur Einsicht der Wahrheit. Diesen Samen nennt er, an einen stoischen Ausdruck sich anschließend, den Samen der Vernunft (*σπέρμα τοῦ λόγου, σπερματικὸς λόγος*). Jedoch wohnte er allen denen, welche vor Christo an der Wahrheit Theil hatten, nur zum Theil bei, welches an den Widersprüchen sich kenntlich mache, in welche sie mit sich selbst verfielen. Was ihnen verliehen war, ist nur ein Same und eine Nachahmung des Ganzen und der ursprünglichen Kraft, welche in Christo erschienen ist [3].

---

1) Apol. II p. 83. *τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε· καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος κτλ.* Apol. I, 46; 48; apol. II p. 76.

2) Apol. II p. 81 sq.

3) Apol. I p. 48. *ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγξαντο καὶ εὗρον οἱ φιλοσοφήσαντες καὶ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος εὑρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς. ἐπεὶ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστός, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον.* Ib. p. 51. *ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου*

Darin also ergiebt sich ein Vorzug der christlichen Lehre, daß sie ohne Widersprüche ist, weil sie die ganze Wahrheit enthüllt; ein anderer Vorzug zeigt sich auch darin, daß dem Sokrates nicht einmal die Philosophen und Lernbegierigen Glauben schenkten, durch Christus dagegen auch Handwerker und ganz unwissende Menschen zum Glauben gebracht werden, so daß sie Ehre und Furcht und Tod verachten; denn er ist eine Kraft des unaussprechlichen Vaters und nicht ein Diener menschlicher Rede [1].

Man bemerkt nun wohl, daß bei allem seinem Lobe der Philosophie Justinus mehr dem Beweise des Glaubens und der Kraft vertraut, als den Gründen menschlicher Wissenschaft. Er rühmt sich zwar Beweise für seine Lehre vorzubringen; aber er setzt diese ausdrücklich der nackten Kunst der vernünftigen Gründe entgegen; seine Beweise beruhen auf der Gnade der tropologischen Schriftauslegung [2], welche er in der Weise des Juden Philon übt, und auf diese Tiefen der Schrifterkenntniß legt er so großen Werth, daß er sie als einen Beweis einer besondern, fortdauernden Gnadenwirkung in der christlichen Kirche anführt [3]. Zwar rechnet er es den Christen als

---

τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο. — — ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστί. — — οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾷν τὰ ὄντα. ἕτερον γάρ ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθὲν καὶ ἕτερον αὐτό, οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ᾽ ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται. Apol. II p. 82. ὅθεν παρὰ πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοκεῖ εἶναι· ἐλέγχονται δὲ μὴ ἀκριβῶς νοήσαντες, ὅταν ἐναντία αὐτοὶ ἑαυτοῖς λέγωσιν.

1) Apol. I p. 48 sq.

2) Dial. c. Tryph. p. 280.

3) Ib. p. 319; 346.

Ruhm an, daß sie, anders als die Schüler der Philosophen, welche ihren Lehrern blindlings folgten, nichts annehmen wollten, was nicht bewiesen wäre; daß sie allein Beweise für ihre Lehre gäben und Christo und den Aposteln nicht nachsprächen, weil sie etwas gesagt hätten, sondern nur weil es wahr wäre [1]; aber Beweise aus Gründen der Vernunft fehlen ihm zwar nicht gänzlich, doch sind sie nicht künstlicher oder verwickelter Art, vielmehr deutet er zuweilen ihre göttliche Natur an [2], zuweilen beruft er sich ausdrücklich darauf, daß, weil die Philosophen uns verließen, wir zu den Propheten unsere Zuflucht nehmen müßten, welche nicht bewiesen, sondern über jeden Beweis erhaben wären [3]. Er gesteht, daß man es mit Recht unerträglich finden würde, wenn er aus menschlicher Lehre behaupten wollte, daß Gott Mensch geworden sei; aber er beruft sich auf die Aussagen der Propheten [4]; diesen Aussagen aber, meint er, müsse man vertrauen, auch über das Zukünftige, da sie schon im Vergangenen sich bewährt hätten [5]. Von dieser Art sind seine Beweise meistentheils; man wird gestehn müssen, daß sie von philosophischem Charakter wenig an sich tragen.

Dennoch nennt er sich nicht völlig misbräuchlich einen Philosophen; seine Lehre ist nicht ohne einen philosophischen Hintergrund, wenn er auch in seinen Schriften nicht durchweg in ausführlichen Erörterungen heraustritt, son-

1) Apol. II p. 53; 66; 68.
2) Ib. 66.
3) Dial. c. Tryph. p. 224.
4) Ib. p. 292.
5) Apol. II p. 60; 87.

ern mehr als Ergebniß älterer Untersuchungen sich dar-
ellt. Dieser kommt in den meisten Punkten mit der phi-
sophischen Lehre überein, welche zuerst beim Juden Phi-
on sich findet, vornehmlich eine Mischung Platonischer
nd stoischer Begriffe. Justinus rühmt es den Christen,
: rühmt es aber auch den ältern heidnischen Philosophen
ach, daß sie über die Verehrung der vaterländischen und
aterieller Götter hinweg sind; gegen die Juden beson-
ers hält er es fest, daß alle Menschen Brüder sind von
Natur und von einem und demselben väterlichen Gott ihr
eben haben [1]. Den einen Gott, welchen er verehrt,
ennt er das wahrhaft Gute, den allwissenden, den
unveränderlichen und immer denselben [2]. Es giebt kei-
nen Namen, welcher die Wahrheit seines Seins aus-
rückte; wenn wir ihn Gott nennen, so bezeichnen wir
damit nur eine Vorstellung, welche der Natur des Men-
schen eingeboren eine unaussprechliche Sache ausdrücken
soll; nur von seinen Wohlthaten und Werken nehmen
wir die Worte her, wenn wir ihn Vater, Herr und
Schöpfer nennen [3]. Wenn Justinus Gott Schöpfer nennt,
so will er damit nicht anzeigen, daß er aus Nichts alle
Dinge geschaffen habe, sondern nur aus einer ungestalten
Materie hat er alles gebildet [4].

---

1) Dial. c. Tryph. p. 364. *καὶ ἡμῖν ἀπολώλασιν οἱ πατρικοὶ
καὶ ὑλικοὶ θεοί.*

2) Apol. II p. 58; 59; dial. c. Tryph. p. 241; 356.

3) Apol. I p. 44. *ἐκ τῶν εὐποιϊῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις.*
— — *τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος
δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.* Apol. II p. 94;
dial. c. Tryph. p. 356 sq.

4) Apol. II p. 58; 92. Man hat keinen Grund diese Stellen

Es ist nun auch dieselbe Philonische Lehre, welche den Justinus antreibt, eben weil der höchste Gott unerkennbar und unaussprechlich ist, auch wohl weil es unschicklich scheint ihn mit der Materie in eine unmittelbare Berührung zu bringen, anzunehmen, daß Gott sich offenbart und die Welt gebildet habe durch sein Wort, durch einen Namen, welcher eine unerkennbare Bedeutung habe. Dieses ist seine Kraft, welche bei ihm war vor aller Schöpfung, sein Sohn, sein Diener, sein Engel, seine Weisheit, welche in allen vorchristlichen Offenbarungen ihn verkündete und zuletzt selbst in menschlicher Gestalt die vollkommene Offenbarung uns gebracht hat. Denn der unveränderliche Gott selbst konnte in keiner veränderlichen Gestalt sich zeigen [1]. Doch verwahrt Justinus sich gegen gnostische Emanationslehren dadurch, daß er das Hervorgehen des Wortes aus Gott, so wie seine Erscheinung unter den Menschen vom Willen Gottes abhängig macht [2]. Es begünstigt freilich sinnliche Vorstellungen, wenn er dabei das Bild des Feuers und der Art seiner Mittheilung gebraucht, um anschaulich zu machen, daß Gott sich nicht verringert oder verändert habe, indem er sein Wesen dem Sohne mittheilte [3], aber es deutet doch auch den richtigen Gedanken an, daß die Mittheilung des vernünftigen Wesens keine Schmälerung des sich mitthei-

so zu erklären, als wäre die Materie zuvor von Gott geschaffen worden. Der Monotheismus des Justin ist in diesem Punkte noch unentwickelt.

1) Apol. I p. 44; apol. II p. 60; dial. c. Tryph. p. 279 sqq.; p. 284; 359 sq.

2) Apol. II p. 96; dial. c. Tryph. p. 358.

3) Dial. c. Tryph. p. 284; 358.

lenden in sich schließe. Ausdrücklich aber weist Justinus dem Sohne Gottes eine niedere Stelle an, als dem Vater aller Dinge, und stellt alsdann erst in die dritte Ordnung den prophetischen oder heiligen Geist, den er als einen Engel von Christo gesandt betrachtet und vor der übrigen Schaar der Engel auszeichnet [1]. So reicht ihm die christliche Lehre von der Dreieinigkeit kaum dazu hin hier einen bestimmten Abschnitt zu machen und nicht die Kräfte Gottes in eine unbestimmte Zahl sich vervielfältigen zu lassen.

Mit seiner Lehre von der Bildung der Welt hängt es gut zusammen, daß er die Ewigkeit der Welt verwirft, indem er die Gründe der Platoniker dafür gebraucht, daß alles Körperliche zusammengesetzt, alles Zusammengesetzte veränderlich sei und alles Veränderliche einen Anfang haben müsse [2]. Aber diese Gründe reichen ihm auch noch weiter. Denn alles Gewordene ist auch vergänglich. Das Ungewordene dagegen, der erste Anfang aller Dinge, der höchste Gott kann nicht zusammengesetzt, sondern nur eins sein; es ist deswegen allein sich gleich und ohne Gleichen. Giebt es nun außer ihm nichts Unvergängliches, so dürfen auch die Seelen der Menschen, obgleich des Menschen wegen die ganze Welt gemacht ist [3], nicht für unsterblich gehalten werden. Sie sind nicht Theile Gottes, sondern Werke seiner bildenden Kraft und können an seiner unvergänglichen Natur nicht Theil haben. Sie sind nicht das Leben, denn sonst würden sie einem Andern das Leben verleihen, nicht aber sich selbst; sie haben also am

1) Apol. II p. 56; 60.
2) Dial. c. Tryph. p. 223.
3) L. l.; apol. I p. 43.

Leben nur Theil nach dem Willen Gottes. So kann er auch der Platonischen Lehre von der Seelenwanderung keinen Beifall geben, besonders weil sie voraussetzen würde, daß im Wechsel des Lebens die Erinnerung an das frühere Leben verschwände, und mithin auch Lohn und Strafe für die vergangenen Thaten dabei nicht bestehen könnten [1]. Es versteht sich aber, daß Justinus darum an die Unsterblichkeit der Seele nicht zweifelt; nur erblickt er in ihr ein Geschenk Gottes, welches den Frommen zu Theil werde zum Lohn, eine Strafe aber für die Bösen, welchen es ein willkommener Fund sein würde zu sterben und nicht mehr zu sein, welchen er aber doch kaum ein unvergängliches Dasein zu verkünden scheint, wenn er behauptet, sie würden gestraft werden, so lange Gott sie im Sein erhalten und strafen wollte [2]. An die Unsterblichkeit der Seele oder vielmehr des Menschen, denn auch sein Leib wird auferstehen, deswegen zu zweifeln, weil man keinen Todten wieder auferstehen gesehn hat, das hält Justinus für eine Thorheit, welche nicht beachte, wie vieles uns unerklärlich sei. Wenn wir es nicht sähen, würden wir es auch wohl nicht glauben, daß aus einem kleinen Tropfen ein großer Mensch werden könne. Zwar ist dies Gewordene vergänglich und diese ganze Welt wird einst vom Feuer verzehrt werden, aber welche würdige Vorstellung

---

1) Dial. c. Tryph. p. 221 sqq.

2) Ib. p. 223 sq. Sonst ist freilich auch vom ewigen Feuer die Rede, welches die Ungerechten zu erdulden haben sollen, aus Furcht vor welchem aber die Christen nicht die Ungerechtigkeit mieden, sondern aus Liebe zum Schönen. Apol. I p. 47; II p. 71. Nach den Begriffen des Justinus können aber die Ausdrücke αἰώνιος und ἀπέραντος αἰών nicht im strengen Sinne genommen werden.

haben doch die von der Macht Gottes, welche meinen, alles müsse in das zurückkehren, woraus es geworden ist! Wie Gott zerstören kann, kann er auch erhalten und wiederherstellen [1].

Wenn nun hierin schon eine Abweichung von der alten Philosophie sich zu erkennen giebt, so läßt eine solche doch noch entschiedener sich vernehmen, wenn Justinus dem sittlichen Gehalte des Lebens sich zuwendet und diesem das größeste Gewicht in seiner ganzen Ansicht der Dinge beilegt. Hierzu bricht er sich Bahn, indem er der Freiheit gegen die Nothwendigkeit des Geschehens das Wort redet. Es versteht sich, daß die ewige und erste Ursache aller Dinge keiner Nothwendigkeit unterworfen sein kann. Das Ungewordene ist von jedem Zwange frei [2]. Wenn es aber auch mit dem Gewordenen etwas anderes ist, wenn es auch unter der Macht Gottes steht, welcher nach seiner Allwissenheit den Menschen die Zukunft vorausverkündigen läßt, so sind diese doch keineswegs der Nothwendigkeit und dem Schicksale unterworfen in ihrem Leiden und ihrem Thun, sondern nur weil Gott vorherweiß, was die Menschen thun werden, hat er ihnen ihr Loos vorherbestimmt. Die Weltverbrennung wird eintreten, aber nicht weil alles sich verwandeln muß, sondern nach Gottes Rathschluß, welcher die Guten belohnen, die Bösen bestrafen will. Alles Gewordene ist des Gegensatzes fähig und kann Laster oder Tugend annehmen; aber ausgezeichnet vor Bäumen und Thieren ist der Mensch, welcher gleich den Engeln es in seiner Gewalt hat Gutes oder Böses

1) Apol. II p. 65.

2) Dial. c. Tryph. p. 223.

zu wählen; denn sonst würde für ihn kein Tadel und kein Lob stattfinden, keine gerechte Strafe und kein gerechter Lohn, wie doch selbst alle Philosophen, wenn auch nur in der Sittenlehre, und alle Gesetzgeber annehmen müssen. Nur dies ist das Verhängniß Gottes, daß den Guten Gutes, den Bösen Böses zu Theil werden solle [1]. Auch das Böse zuzulassen ist Gottes Beschluß, weil er es für gut erkannte, daß Engel und Menschen ihre Freiheit hätten nach bestimmter Ordnung der Zeit, damit sie ihre Schwäche gewahr würden und einsähen, daß sie nur auf Gott ihre Hoffnung setzen dürften [2]. So sollten sie, nachdem er sie gemacht, welche anfangs nicht waren, nachdem er ihnen das Vermögen der Vernunft geschenkt hatte, durch ihre eigene Wahl des Guten zur Unvergänglichkeit und zur Vertrautheit mit ihm gelangen [3].

Jetzt sind nun aber die Menschen, verführt von der Schlange, den Versuchungen der bösen Dämonen anheim gefallen, welche zu ihrer Bundesgenossin die in jedem wohnende, zu allem Schlechten geneigte und von Natur vielfarbige Begierde haben [4]. Doch Gott hat sie darum nicht verlassen; sondern in ihnen wohnt noch immer das göttliche Wort und die Propheten verkünden ihn, und durch eine Gesetzgebung, welche für verschiedene Zeiten verschieden ist, erweist sich ihnen hülfreich der unveränderliche Gott [5]. Dabei lehrt nun Justinus, wie schon früher

1) Apol. I p. 45 sq.; apol. II p. 80 sqq.
2) Dial. c. Tryph. p. 329.
3) Apol. II p. 58.
4) L. l.
5) Dial. c. Tryph. p. 240 sq.

angedeutet wurde, daß es nicht die Verwandtschaft der Seele mit Gott ist, durch welche wir seiner Anschauung theilhaftig werden könnten, denn auch die unvernünftigen Thiere haben eine Seele, noch auch die Freiheit von Ungerechtigkeit, denn auch die unvernünftigen Thiere thun nichts Ungerechtes, daß auch eben so wenig unser Körper uns fähig mache des höchsten Gutes theilhaftig zu werden, denn unser Körper dürfte wohl eben so viel Tadelnswerthes an sich tragen, als der Körper der Thiere, sondern daß nur das tugendhafte Leben uns unserm Ziele zuführen könne [1]. Da bedarf es denn allerdings, wenn wir gesündigt haben, der Reue und der Buße um uns zu reinigen und der Besserung um Gottes würdig zu werden, und von diesem sittlichen Leben hängt die Erkenntniß Gottes ab, aber nicht umgekehrt von der Erkenntniß Gottes unsere Rettung [2]. Damit wir uns nun bessern, darum zögert Gott noch mit seinem Gerichte, nicht wegen der Ungerechten, sondern damit die Zahl der Gerechten, welche er kennt, voll werde [3]; wenn aber die Zeit gekommen ist und alle zur Gerechtigkeit sich gewendet haben werden, von welchen Gott wußte, daß sie nicht hartnäckig im Bösen verharren würden; dann wird das Ende der Welt herbeigeführt werden, und die Gerechten werden zu Gott sich versammeln, um ihn zu schauen und frei von allem Leiden bei ihm zu bleiben [4].

Man muß sich gestehn, daß diese Gedanken des Ju-

---

1) Dial. c. Tryph. p. 221 sq.
2) Ib. p. 370.
3) Apol. I p. 45; apol. II p. 71; 82.
4) Apol. I p. 41. ἐν ἀπαθείᾳ συγγενέσθαι θεῷ. Apol. II p. 58.

stinus doch nur schwach von philosophischen Gründen unterstützt sind. Wie sehr Justinus auch die Philosophie lobt, so philosophirt er doch nur wenig. Dennoch daß er in einem Kreise philosophischer Begriffe stand und diese mit Auswahl für geeignet ansah der christlichen Lehre einverleibt zu werden und zur Stütze zu dienen, ist bei dem Ansehn, welches er in der Kirche fortwährend genoß, von einem bedeutenden Einflusse auf den Fortgang der christlichen Philosophie gewesen.

2. Athenagoras.

In einem ähnlichen Geiste sind die Schriften des Apologeten Athenagoras verfaßt, doch mit mehr philosophischer Gelehrsamkeit und einem größern Streben auch in dem strengen Zusammenhange der Schlüsse den Heiden es gleich zu thun. Athenagoras wird ein Athenienser genannt und soll dem Heidenthum zugethan gewesen sein; es wird aber erzählt, daß er mit der Absicht gegen das Christenthum zu schreiben die heilige Schrift gelesen habe und dadurch zum Christenthume bekehrt worden sei. Seine Apologie, an die Kaiser Marcus Aurelius und Commodus überschrieben, wird in den Zeitraum zwischen den Jahren 177 — 180 gesetzt [1]. Außer ihr haben wir von ihm noch eine andere Schrift über die Auferstehung des Fleisches, welche eine rein philosophische Haltung an sich trägt. Ein späterer und auch sonst nicht sehr glaubhafter Schriftsteller, Philippus Sidetes, giebt an, er sei der erste Vorsteher der Katecheten-Schule zu Alexandria ge-

1) Vergl. Tzschirner, der Fall des Heidenthums S. 214 f.

wesen [1]. Dieser Überlieferung mag ein Gefühl von der nahen Verwandtschaft zwischen den Apologeten und den Alexandrinischen Lehrern zum Grunde liegen.

An die Ansichten des Justinus erinnert, was er über das Verhältniß der alten Philosophen zum Christenthume sagt. Sie hätten gestrebt in einer Sympathie mit dem göttlichen Lebenshauche die Wahrheit und Gott zu finden; aber weil sie auf sich allein sich verlassen und nicht von Gott hätten lernen wollen, wären sie nur in Widersprüche gerathen. Denn einer jeden Wahrheit pflege sich die Lüge anzuhängen, nicht wegen der Natur der Dinge an sich, sondern durch den Eifer derer, welche die Saat der Gesetzwidrigkeit liebten. Die Christen dagegen vertrauen den Propheten oder vielmehr dem göttlichen Geiste, welcher nach dem Ausdrucke des Athenagoras [2] der Propheten Mund in der Ekstase wie ein Werkzeug bewegt, wie eine Flöte spielt [3].

Dennoch will er den Heiden beweisen, daß der Glaube der Christen der wahre sei [4], der Glaube an einen Gott, welcher diese ganze Welt gemacht habe. Denn in einer ähnlichen Weise, wie Aristoteles, und doch sehr verschieden von diesem, unterscheidet er zwischen dem, was von Natur das Erste und Wichtigste ist in der Erkenntniß, und zwischen dem, was für uns oder dem Verhältnisse

1) S. darüber Guerike de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica. I p. 15 sqq.

2) Er erinnert an Ausdrücke des Plutarch. S. m. Gesch. der alten Phil. IV p. 541.

3) Legatio pro Christ. p. 8; 9; de resurr. p. 40.

4) Leg. p. 8. ἵνα ἔχητε καὶ τὸν λογισμὸν ἡμῶν τῆς πίστεως.

nach zuerst zur Erkenntniß verlangt wird. Von Natur das Wichtigere und Frühere ist die Rede von der Wahrheit, welche zum Besten derer geführt wird, die gern und gläubig die Wahrheit aufnehmen; dagegen für unsere Lage ist die andere Rede die nothwendigere, welche den Irrthum widerlegt und Beweise für die Wahrheit beibringt. Denn wie der Landmann nur vergeblich guten Samen in die Erde streuen würde, wenn er nicht zuvor die schädlichen Gewächse, die Erzeugnisse der wilden Materie, ausgerottet hätte; wie der Arzt keine Hülfe bringen würde, wenn er früher nahrhafte Mittel reichte, ehe dem Zuflusse des Übels vorgebaut wäre; so würde auch der, welcher die Wahrheit lehren will, wenig ausrichten, wenn er nicht zuvor den Unglauben und seine fehlerhaften Gründe, die falsche Meinung, die Zweideutigkeit der Worte entfernt hätte. Die Rede daher für die Wahrheit, worunter Athenagoras offenbar die philosophische Rede versteht, ist als Vorläufer für die Rede von der Wahrheit zu gebrauchen [1]. Man sieht, es herscht hierbei die Voraussetzung, daß wir zwar von Natur eine Verwandtschaft mit der Wahrheit oder mit Gott haben — denn das Wort Gottes, die Offenbarung der göttlichen Dinge, ist zugleich mit diesen Dingen und das Erste, von welchem alles ausgeht [2] — daß aber doch das Böse sich uns angesetzt hat und wir nun vor allen Dingen dahin wirken müssen uns von ihm durch die philosophische Untersuchung zu reinigen.

---

1) De resurr. p. 40 sq.; 50 sq.

2) Ib. p. 51. τῇ τάξει δὲ (sc. πρωτοστατεῖ ὁ περὶ τῆς ἀληθείας λόγος) ὡς ἐν τούτοις καὶ ἅμα τούτοις ὑπάρχων, ὧν γίνεται μηνυτής.

Was nun seinen Grundbeweis für den Glauben an einen Gott, den Schöpfer dieser Welt, betrifft, so finden wir in ihm die ganze Schwerfälligkeit, welche überhaupt diesen Schriftsteller bezeichnet und welche seinen Beweis fast undurchdringlich macht [1]. Wir sehen wohl, daß er darauf ausgeht diesen Beweis in der Art zu führen, daß dadurch die Möglichkeit nicht abgeschnitten wird eine Gleichheit zwischen Gott und seinen Geschöpfen anzunehmen, wahrscheinlich um mit seiner Lehre die christliche Überzeugung verbinden zu können, daß der Mensch Gott zu schauen und seine ganze Herrlichkeit in sich aufzunehmen vermöge. Aber seine Behauptung, daß dem Ungewordenen, also den Göttern, wenn sie mehrere sein sollten, keine Gleichheit zugeschrieben werden könnte, beruht nur darauf, daß sie von niemanden und nach keinem Vorbilde gebildet sein würden [2]. Eben so ungenügend behandelt sind auch andere Punkte seines Beweises, daß Gott als ungeworden und keinem Leiden unterworfen auch untheilbar sein müsse, daß es keinen Raum und nichts geben würde, in welchem die andern Götter wären außer dem Schöpfer dieser Welt, weil es überhaupt nur diese eine Welt gäbe, welche alles erfülle und von der Vorsehung Gottes umfaßt werde. Wenn wir nur diesen

1) Apol. p. 8 sq. Der Text scheint auch verdorben zu sein. ἀλλ' ὅτι ἀγένητοί τε καὶ γενητοί kann kaum richtig sein; τε καὶ γενητοί wegzuwerfen scheint mir eine zu leichte Conjectur.

2) L. l. τὰ μὲν γὰρ γενετὰ ὅμοια τοῖς παραδείγμασι· τὰ δὲ ἀγένητα ἀνόμοια, οὔτε ἀπό τινος οὔτε πρός τινα γενόμενα. Der Grundsatz ist aus der Platonischen Lehre gefolgert: nur gewordene Dinge können ihrem Wesen nach gleich sein, weil sie nach einem Muster gebildet dieselbe Art haben.

einen Beweis des Athenagoras zu berücksichtigen hätten, so würden wir ihm nichts weiter zuschreiben können, als daß er mit einigen Kenntnissen der alten Philosophie ausgerüstet zu voreilig an das Unternehmen gegangen sei diese auf das neugewonnene Christenthum anzuwenden.

Für diese Meinung könnten indeß auch noch andere Sätze seiner Lehre zu sprechen scheinen. Die Emanationslehre wendet er ohne irgend eine vorsichtige Beschränkung auf die Lehre von der Dreieinigkeit an [1]) und verbindet mit der Lehre von den Engeln die Meinung, daß Gott nur die allgemeine Vorsehung zukomme, die Vorsehung dagegen über das Einzelne den Engeln [2]). Von seiner Ansicht über die Prophetie haben wir schon gesehn, daß sie von der heidnischen Vorstellungsweise nicht wesentlich abweicht. Auch die Schöpfungslehre faßt er in einer ähnlichen Weise wie Justinus, indem er die Materie als das Nicht-Seiende, das Gewordene und Sinnliche Gott entgegenstellt, dem seienden, ungewordenen und nur durch den Verstand erkennbaren, wiewohl er nicht entschieden dafür sich ausspricht, daß die ersten Elemente der Dinge aus der Materie gebildet worden wären [3]). In

1) Ib. p. 10.

2) Ib. p. 27.

3) Ib. p. 5; 14; de resurr. p. 43. Alle diese Punkte sind bei ihm nur angedeutet und zuweilen ganz widersprechend neben einander gestellt. So nennt er Gott ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, τῷ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον. Leg. p. 10. In der Stelle p. 14 scheint er ganz entschieden Gott nur als Bildner der Welt aus der Materie anzusehn; aber die Materie heißt ihm auch γενητόν, welchen Ausdruck er ernsthafter zu nehmen scheint, als er wohl sonst genommen wird. Cf. p. 19, wo es aber doch auch wieder heißt, der Künstler bedürfe der Materie, während an andern Stellen Gott

noch bestimmter als Justinus spricht er sich dafür aus, daß der Grund des Bösen in der Materie zu suchen sei, indem er dem Geiste, welcher gegen Gott sich auflehnt, seine Anhänglichkeit an die Materie vorwirft, obgleich er dadurch die Freiheit der Engel und der Menschen nicht aufheben will [1]. Bei dieser Weise ziemlich unvorsichtig die Lehren der alten Philosophie mit der christlichen Lehre zu vermischen könnte man wohl muthmaßen, daß es dem Athenagoras nur wenig um jene philosophische Widerlegung der heidnischen Irrthümer zu thun gewesen sei, welche er doch als ein nothwendiges Werk ansah, besonders wenn man überdies auch bemerkt, daß er die logischen Künste der Stoiker gering achtete und dagegen die Sittenlehre der Christen anpries, nicht allein wegen ihrer praktischen, sondern auch wegen ihrer theoretischen Kraft, indem sie auch sogar Unwissende, Handwerker und alte Weiber durch ihre Thaten den Beweis für ihren Glauben an Gott führen lasse [2].

Eine bessere Vorstellung jedoch von seinem Fleiße und seiner Geschicklichkeit in wissenschaftlichen Untersuchungen erhalten wir, wenn wir seine Schrift über die Auferstehung der Todten betrachten. Dies war eine der würdigsten Aufgaben für einen christlichen Philosophen eine Lehre zu vertheidigen, welche von allen heidnischen Vorstellungen

---

unbedürftig genannt wird, und p. 43, wo er nur Einigen die Lehre von der Entstehung aus der Materie beilegt, ohne sich selbst zu entscheiden.

1) Leg. p. 27. *τῷ τοῦ θεοῦ ἀγαθῷ — — ἐναντίον ἐστὶ τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα.*

2) Ib. p. 11 sq.

so weit entfernt lag, und mit allem Ernst hat Athenagoras sich ihr unterzogen, wenn wir auch nicht sagen wollen, daß er in seinen Beweisen alles zur sichern Ordnung gebracht hätte.

In seiner Widerlegung der entgegenstehenden Zweifel geht er davon aus, daß sie nur darauf gegründet werden könnten, daß es entweder Gott unmöglich wäre oder daß es nicht in seinem Willen läge die Todten wiederaufzuwecken. Zuerst aber, sollte es ihm unmöglich sein, so würde dies nur aus einem Mangel seiner Einsicht oder seiner Macht hergeleitet werden können. Seine Einsicht jedoch erstreckt sich über alle Dinge, auch über das Zukünftige, auch über das Aufgelöste, und seine Macht, welche die Leiber der Menschen aus dem Nicht-Seienden hervorgebracht hat, muß auch wohl zureichend sein sie wiederherzustellen [1]). Doch bleibt Athenagoras nicht bei diesen allgemeinen Grundsätzen stehen, sondern geht auch auf besondere Schwierigkeiten ein. Eine solche wird daraus hergeleitet, daß durch die Nahrung entweder unmittelbar oder mittelbar Theile der Materie, welche dem einen menschlichen Leibe angehörten, in den andern Leib übergehen, so daß es unmöglich sein würde diese Theile dem einen und auch zugleich dem andern Leibe wiederherzustellen. Hiergegen aber macht Athenagoras geltend, daß viele Dinge, welche zur Nahrung gebraucht werden, nur durch den Körper kürzere oder längere Zeit hindurchgingen ohne wahrhaft verdaut oder dem Leibe angeeignet zu werden. Die Ernährung des Leibes geschehe nach be-

1) De resurr. p. 42 sq.

stimmten Gesetzen, nach welchen nur einiges demselben befreundet ist und zu seinem Wachsthume dienen kann, während anderes in natürlichen, gesunden oder krankhaften Wegen wieder ausgestoßen wird; diese Gesetze wären nun aber von der Art, daß niemals das Gefürchtete eintreten könnte, daß menschliches Fleisch mit menschlichem Fleische sich vermischte, denn nichts wäre unserm Leibe so feindlich, als Nahrung vom menschlichen Leibe. So wäre es von der göttlichen Weisheit angeordnet. Dabei gebraucht Athenagoras zu seinem Zwecke nicht ungeschickt die Aristotelische Lehre von dem Überschüssigen im thierischen Leibe, welches nur eine Zeit lang an ihn sich ansetze, aber der wahren Natur desselben nicht angehöre, und man sieht wohl, wie hierdurch ein Begriff von dem Leibe, welcher wiedererstehen soll, sich ihm bildet, der den sinnlichen Leib, wie er uns erscheint, von allen zufälligen Anhängseln zu reinigen bestimmt ist [1].

Um den zweiten Theil seiner Widerlegung durchzuführen, daß es nicht gegen den Willen Gottes sein könne den menschlichen Leib wiederherzustellen, theilt er alles, was gegen den Willen Gottes ist, in zwei Theile; denn es ist entweder ungerecht oder Gottes unwürdig. Ungerecht aber ist die Erneuung der menschlichen Leiber weder für die erneuten Menschen, noch für die andern Dinge. Nicht für die andern Dinge, weder für die Dinge der übersinnlichen Welt, denn diese erleiden dadurch nichts, noch für die Dinge der sinnlichen Welt, denn diese werden alsdann nicht mehr sein, oder sollten sie auch sein, so wür-

1) Ib. p. 43 sqq.

den sie doch keinen Anspruch an Gerechtigkeit haben und nicht nach demselben Maße zu messen sein, wie die Menschen, weil sie ihnen nicht gleich wären. Noch weniger für die erneuten Menschen; denn wenn ein Mensch bei seiner Wiedererweckung statt eines vergänglichen einen unvergänglichen Körper empfängt, so ist dies weder ein Unrecht für seine Seele, welcher es kein Unrecht war in vergänglichen Körper zu wohnen, noch für seinen Leib, welchem sogar dadurch kein Unrecht geschah, daß er als ein vergänglicher mit der unvergänglichen Seele verbunden war [1]. Daß aber die Wiedererweckung des Körpers Gottes auch nicht unwürdig ist, folgt auf dieselbe Weise; denn wenn es Gottes nicht unwürdig ist einen vergänglichen und dem Leiden unterworfenen Körper zu machen, so noch weniger einen unvergänglichen und leidenlosen [2]. Hierzu fügt alsdann Athenagoras noch, daß auch kein wahrer Unterschied sei zwischen Gottes Willen und seiner Macht; denn was er wolle, das könne er, und was er könne das wolle er [3].

Wir haben das ganze Schema dieser Widerlegung mitgetheilt um zu zeigen, daß Athenagoras nicht ohne eine gewisse Kunst in seinen Beweisen zu Werke geht, alles auf Eintheilungen nach Gegensätze zurückführend. In der weitern Ausführung seiner positiven Beweise glauben wir kürzer sein zu dürfen, obwohl auch diesen ein ähnliches Verfahren zum Grunde liegt.

Die Beweise werden hergenommen theils von der

---

1) Ib. p. 49 sq.
2) Ib. p. 50.
3) L. l.

Schöpfung des Menschen und von seiner Natur, theils von der Nothwendigkeit des Gerichts. Gott als ein weises und vernünftiges Wesen konnte nichts Zweckloses hervorbringen; es frägt sich daher nur, ob er den Menschen zu seinem eigenen Zwecke gemacht hat oder wegen irgend eines andern Zweckes. Über diese Frage entscheidet sich Athenagoras nicht unbedingt; denn auf der einen Seite bewegt ihn der Gedanke, daß Gott unbedürftig sei und deswegen keine Zwecke für sich selbst verfolgen könne; auf der andern Seite bemerkt er aber auch, daß zwar nach dem ersten und allgemeinen Grunde Gott alles gemacht habe seinetwegen, wegen seiner Güte und Weisheit, nach dem Grunde aber, welcher den gewordenen Dingen näher liege, zum Besten dieser Dinge [1]). Dieser letztern Ansicht folgt er nun in seinen Beweisen. Wenn nun aber der Mensch zu einem Zwecke geworden ist, welcher unter den gewordenen Dingen gesucht werden muß, so wird dieser entweder im Menschen selbst liegen oder in irgend einem andern Wesen. Wollten wir das Letztere annehmen, so müßten wir seinen Zweck entweder in den unsterblichen Naturen dieser Welt suchen oder in den vernunftlosen Geschöpfen; jene jedoch bedürfen des Menschen nicht, und diese sind nur dazu da von den vernünftigen Wesen beherscht zu werden; denn das Vernünftige darf der Unvernunft nicht unterworfen sein [2]). Liegt nun aber der Zweck des Menschen in ihm selbst, so dürfen wir diesem kein vergängliches Leben zuschreiben. Denn nur die Mittel vergehn, sobald sie ihren Zweck erfüllt

1) Ib. p. 52 sq.; cf. leg. p. 26.
2) De resurr. p. 52.

haben, was aber seiner selbst wegen ist, das kann seinen Zweck nur in seinem Sein finden und ist deswegen ewiger Natur. So müssen wir behaupten, daß der Mensch, Gottes Bild, der Vernunft theilhaftig, dazu bestimmt ist Gott und seine Weisheit ewig zu erkennen und seinem Gesetze ewig zu folgen [1]). Die Unsterblichkeit der Seele ist hiernach gewiß; aus ihr folgt aber auch nothwendig die Auferstehung des Leibes. Denn wenn die Seele ewig ihrer Natur gemäß leben soll, so muß sie auch ewig im Leibe leben, indem ihre Natur dazu gemacht ist den Trieben des Leibes vorzustehen und das, was ihr von außen aufstößt, nach den gebührenden Kennzeichen und Maßen zu beurtheilen und zu messen [2]). Nicht die Seele soll immerdar leben, sondern das lebendige Wesen, der Mensch, eine Harmonie und Sympathie des Leibes und der Seele, und daher auch der Leib, nach seinen Gesetzen bewegt, die ihm bestimmten Verwandlungen erfahren, durch verschiedene Alter hindurchgehend, nach den übrigen zuletzt auch die Auferstehung; denn die Auferstehung ist nur die letzte Verwandlung des Leibes, eine Verwandlung ins Bessere [3]). Nicht alles hat sein Bleiben in derselben Weise, sondern das Unsterbliche bleibt als Unsterbliches, das Sterbliche aber nur durch allmälige Fortbildung, welche zu einem unvergänglichen Zustande führen soll. Das Leben des Menschen ist seiner Natur nach

---

1) Ib. p. 53; 54.

2) Ib. p. 53. πέφυκε δὲ ταῖς τοῦ σώματος ἐπιστατεῖν ὁρμαῖς καὶ τὸ προσπῖπτον ἀεὶ τοῖς προσήκουσι κρίνειν καὶ μετρεῖν κριτηρίοις καὶ μέτροις.

3) L. l.; ib. p. 56 sq.

ungleichmäßig; auch der Schlaf unterbricht sein waches Bewußtsein; so kann auch der Tod eine Unterbrechung des Lebens herbeiführen, ohne daß darum der Glaube an die Auferstehung aufgehoben werden müßte. Wer würde von dem Samen erwarten, daß er die Glieder des Leibes aus sich entwickeln sollte? Dennoch sehen wir, daß es geschieht. So dürfen wir auch nicht zweifeln, daß aus dem Tode ein neues Leben sich entwickeln könne. Denn die Ursache, durch welche wir geworden sind, mit unserer Natur verwachsen, hat dazu die Gewalt [1]. Man sieht, daß er die Auferstehung als einen physischen Proceß sich begreiflich zu machen strebt, indem er auch im physischen Leben die allmächtige Kraft Gottes gegenwärtig erblickt. Dies und die Überzeugung von der Einheit des Leibes und der Seele in einer Person bildet den Kern seines Beweises.

Was nun ferner den Beweis aus der Nothwendigkeit des Gerichts betrifft, so tadelt Athenagoras die, welche auf diesen Beweis allein Gewicht legten; denn alle Menschen sollten auferstehen, nicht alle aber gerichtet werden, wie denn z. B. die im ersten Alter gestorbenen Kinder kein Gericht träfe, weil sie weder Lohn noch Strafe für ihre Thaten zu erwarten hätten. Der erste Grund der Auferstehung sei also nicht das Gericht, sondern der Wille des Schöpfers und die Natur des Geschaffenen [2]. Daran schließe sich aber alsdann auch der Beweis an, welcher vom Gerichte hergenommen werde. Denn wer davon überzeugt sei, daß Gott alles gemacht habe, der müsse

1) Ib. p. 57 sqq.
2) Ib. p. 55 sq.

auch seiner Vorsehung vertrauen, welche sich über alles erstrecke, über das Offenbare, wie über das Verborgene, und welche jedem Wesen darreichen werde, was seine Natur verlange. Der Mensch nun als bedürftig verlange Nahrung, als sterblich Nachkommen, als vernünftig das Gericht, und das letztere bedürfe er wegen der Gesetzmäßigkeit, welche er in den beiden erstern Dingen bewahren solle. Da nun aber die beiden erstern Dinge auf das ganze lebendige Wesen, also auf die Verbindung zwischen Seele und Leib sich beziehen, so müsse auch das Gericht das ganze Wesen, also Seele und Leib treffen, und weil das Gericht im gegenwärtigen Leben nicht eintritt, so müsse im künftigen Leben die Verbindung zwischen Seele und Leib wiederhergestellt werden [1]). Athenagoras stellt diesen Beweis auch noch von andern Seiten in das Licht. Er bemerkt, daß der Mensch, wenn nicht Strafe und Lohn wären, keinen Vorzug vor den Thieren haben würde, sondern wie das Vieh nur der Gegenwart und ihrer Genüsse eingedenk leben dürfte; daß aber für so viele Vergehungen, von welchen eine jede den Tod verdiente, in diesem Leben keine würdige Strafe gelitten werden könnte. Sein Hauptgrund jedoch läuft immer darauf hinaus, daß nicht die Seele für sich oder der Leib für sich sündigte und Gutes thäte, sondern der Mensch aus beiden Theilen zusammengesetzt, und daß daher auch die Gerechtigkeit verlangte, daß beide Theile in der Einheit des Menschen Strafe und Lohn empfingen [2]). Einmal jedoch wird dabei auch die Aristotelische

1) Ib. p. 60 sq.
2) Ib. p. 61 sqq.



Lehre zur Hülfe gerufen, daß die Seele ohne den Leib keine Erinnerung ihrer Thaten haben würde [1]. Diesen Gründen fügt er alsdann auch noch den Blick auf den eigenthümlichen Zweck des Menschen hinzu. Das höchste Gut kann nicht in der Befreiung von aller Unlust bestehen, welche auch den gänzlich unempfindlichen Dingen zukommt, noch in der Fülle der Lüste, denn darin würde das Vieh uns überlegen sein, die Tugend aber unterliegen; doch auch in der Glückseligkeit der Seele für sich allein soll es nicht gesucht werden, denn es ist zu denken als Zweck des ganzen Menschen, desselben Menschen, welcher dieses frühere Leben gelebt hat, und deswegen ist es nothwendig, daß auch dieser ganze Mensch wiederhergestellt werde durch die Auferstehung der Todten. Da soll alsdann der Mensch an der Ewigkeit derer Theil haben, welchen vornehmlich und zuerst die natürliche Vernunft (φυσικὸς λόγος) geeinigt ist, und in der Erkenntniß des Erienden und seiner Beschlüsse seinen Ruhm finden [2].

Wenn nun auch Athenagoras auf die Entwicklung der kirchlichen Lehre von keinem bedeutenden Einfluß gewesen zu sein scheint, denn er wird selten und nur von Spätern angeführt, so vertritt er uns doch eine Richtung des Geistes, welche zu seiner Zeit in der Griechischen Kirche gewiß häufig vorkam, vollständiger als irgend ein Anderer. Das Bestreben die heidnische Philosophie gegen das Heidenthum selbst zu kehren und sie zur Begründung der christlichen Lehre zu gebrauchen war den Christen natür-

1) Ib. p. 61.
2) Ib. p. 66 sqq.

lich, welche früher in der heidnischen Philosophie erzogen worden und in ihr wenigstens so tief gewurzelt waren, daß sie die überzeugende Kraft ihrer Gründe einigermaßen beurtheilen konnten. Dabei ist es bemerkenswerth, wie seine Vertrautheit mit der Griechischen Philosophie ihn auch so entschieden dahin führt der physischen Seite unseres Lebens eine größere Aufmerksamkeit zu schenken, als es gewöhnlich von den Kirchenvätern geschah. Ihm ist der Geist nur eine Seite unseres Lebens, welche ohne die leibliche Seite nicht sein kann. Diese Ansicht, welche durch seine Beweise hindurchgeht, ist aber nicht im Stande ihn nach der Weise der Platoniker der Seelenwanderung geneigt zu machen, wie denn überhaupt die christliche Lehre diese Hypothese verworfen hat. Es sträubt sich dagegen der wesentliche Unterschied zwischen dem Menschen und den unvernünftigen Thieren und die feste Überzeugung, daß auch von der physischen Seite der Mensch ein dauerndes Wesen sei und Lohn und Strafe in derselben Person zu erwarten habe. Auch deswegen ist Athenagoras uns merkwürdig, weil er reiner als alle übrige Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte aus der Platonischen Philosophie, welche fast überall bei ihm anklingt, seine Bildung geschöpft hat und so den Einfluß dieser Philosophie auf die christliche Lehre auf das augenscheinlichste uns darstellt.

3. Theophilus.

Daß die Platonische Philosophie unter den Christen der Griechisch redenden Kirche besonders geachtet wurde, zeigt auch ein dritter Apologet, der Bischof Theophilus von Antiochia, welcher seine noch erhaltene Apologie unter

dem Kaiser Commodus schrieb [1]. Unter allen übrigen Arten der alten Philosophie hebt er sie besonders hervor; obgleich er an ihr manches zu tadeln findet [2], wie sich denn in seinen Äußerungen überhaupt schon stärker der Widerspruch gegen die alte Philosophie regt, als bei den vorher betrachteten Apologeten. Besonders von Seiten ihrer sittlichen Vorschriften erscheint sie ihm sehr tadelnswerth. Seine Apologie ist uns weniger wichtig, als die vorher erwähnten, weil sie weniger philosophischen Geist und weniger Kenntniß der alten Philosophie verräth, als die vorhergehenden. Im Ganzen finden wir in ihr dieselben Ansichten herschend, zu welchen Justinus sich bekannte; doch hebt Theophilus auch einige Punkte der christlichen Überzeugungen noch deutlicher hervor und weicht in andern entschieden und zum Vortheil seiner Lehre vom Justinus ab.

Wenn die Lehre des Justinus von dem Samen des Wortes, welcher in alle Vernunft gelegt sei, wesentlich nur die Allgemeinheit der göttlichen Offenbarung unter den Menschen behauptet, so finden wir auch beim Theophilus die Grundzüge derselben wieder. Dem Heiden, welcher ihn auffordert ihm seinen Gott zu zeigen, antwortet er: zeige mir deinen Menschen und ich werde dir meinen Gott zeigen; ich werde dir zeigen die sehenden Augen deiner Seele und die hörenden Ohren deines Her-

---

1) Das zeigt Theoph. ad Autol. III p. 137 sq. Der hier erwähnte Kaiser Aurelius Verus ist nicht Lucius Verus, sondern Marcus Aurelius, der auch den Beinamen Verus führte, wie schon Andere bemerkt haben.

2) Ib. p. 120.

zens, welche Gott schauen und hören können. Nicht Gott ist Schuld daran, daß er nicht gesehen wird; sondern die bösen Thaten, die Sünden der Menschen sind es, welche ihnen Gott verbergen. Denn der Mensch, welcher Gott sehen will, muß wie ein glänzender Spiegel sein und ein reines Herz haben. Die Sünden aber sind wie der Rost, welcher den Spiegel verdirbt [1]. Beschreiben kann man die Gestalt Gottes nicht; er ist unerfaßlich; jedes Wort, durch welches man ihn ausdrücken wollte, würde nur eine seiner Beziehungen oder eins seiner Werke bezeichnen [2]. Nur durch seine Werke will er erkannt werden. Auch Theophilus eignet sich den Sokratischen Gedanken an, daß so wie die Seele, so auch Gott nicht mit Augen erblickt werden könne, sondern daß man nur seine Vorsehung in der Anordnung der Welt zu erkennen vermöge. Gleich wie der Granatapfel viele Zellen in sich umfaßt, die Zellen aber wieder Kerne, so umfaßt der Geist Gottes die Welt und die Welt viele Geschöpfe. Kann man sich nun wundern, daß diese Gott nicht erblicken können, welcher wieder seinen eigenen Geist umfaßt [3]? Dieser Ansicht gemäß gefällt sich auch Theophilus in einer weitläuftigen und beredten Auseinandersetzung der weisen Anordnung der Welt, welche von ihrem Urheber zeuge [4]. Aber um diesen Beweis der Herrlichkeit Gottes zu fassen, dazu gehöre auch eine reine Seele, ein heiliges und gerechtes Leben, welches vom Glauben und von der Furcht

1) Ib. I p. 69 sq.
2) Ib. p. 71.
3) Ib. p. 72.
4) Ib. p. 72 sqq.

Gottes erfüllt sei. Warum aber, ruft er dem Heiden zu, warum willst du nicht glauben? weißt du nicht, daß alle Dinge vom Glauben abhängen? Der Landmann kann nicht säen ohne Glauben, der Seemann nicht schiffen, der Kranke nicht gesunden, der Schüler nicht lernen ohne Glauben. Dem Gott sollen wir unser Vertrauen schenken, von welchem wir unser Dasein empfangen haben [1].

Schon im Obigen ist angedeutet, daß Theophilus die schöpferische Kraft, den Geist Gottes, welcher alle Welt umfaßt, von Gott selbst unterscheidet. Diese Kraft ist das Wort Gottes, welches er in seinen Eingeweiden trug, vor allen Geschöpfen aber mit seiner Weisheit erzeugte, daß er durch dasselbe die Welt schaffe [2]. Eine genauere Auseinandersetzung dieser Verhältnisse findet sich bei ihm nicht [3]. Dasselbe Wort Gottes offenbarte sich alsdann den Propheten; denn Gott selbst ist unerfaßlich; es gebrauchte sie als seine Werkzeuge, besonders unter den Juden, doch ist dabei der Gedanke nicht ausgeschlossen, daß auch die Heiden an dieser Offenbarung ihren Antheil gehabt hätten [4]. Hierin mit dem Justinus übereinstimmend, setzt er sich dagegen in einen entschiedenen Widerspruch gegen die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie. Er hatte eine eigene Schrift gegen den Hermogenes verfaßt [5]) und in seiner Apologie kommt er

1) Ib. p. 74 sqq.

2) Ib. II p. 88.

3) Ausdrücklich erkennt Theophilus die Dreieinigkeit an (ib. p. 94); aber nach vorher angeführten Äußerungen nicht im Sinne der spätern Orthodoxie.

4) Ib. II p. 87 sq.; p. 100.

5) Euseb. hist. eccl. IV, 24.

mehrmals auf diesen Punkt zurück. Seine Gründe beruhen darauf, daß Gott als unbedürftig gedacht werden müsse, weil er alles umfasse, als der alleinige Herscher der Welt, dessen Werke nicht mit den Werken der Menschen verglichen werden dürften. Er findet es Gottes unwürdig, wenn er nur aus einer zum Grunde liegenden Materie die Welt gemacht haben sollte, wie ein menschlicher Künstler. Der Mensch könne nicht, wie Gott, in seine Werke Bewegung, Athem, Empfindung und Verstand legen; so wie nun Gott hierin viel mächtiger sei als der Mensch, so dürfe man ihm auch die Macht zuschreiben aus dem Nicht-Seienden Alles zu machen, was er will und wie er es wolle. Wenn man die Materie für ungeworden ansehe, so verwirre man den Gegensatz zwischen dem Gewordenen und dem Ungewordenen. Wäre sie ungeworden, so wäre sie Gott gleich; im Begriffe des Ungewordenen liege es unveränderlich zu sein, und so würde auch die Materie gegen die Hypothese als unveränderlich angesehn werden müssen [1].

Nun hat aber Gott die Welt geschaffen, um sich zu offenbaren. Den Menschen hat er dazu gemacht, daß er von ihm erkannt werde; für den Menschen hat er die Welt vorher bereitet [2]. Nach den oben angeführten Lehren müssen wir erwarten, daß Theophilus die Erkenntniß Gottes von der Sündlosigkeit des Menschen abhängig mache; aber nicht allein dies, sondern er sieht auch den ersten Menschen als ein Wesen an, welches in seiner ur-

---

1) Adv. Autol. II p. 82; 88.

2) Ib. I p. 72; II p. 88.

sprünglichen Unschuld doch nur einem Kinde glich und erst allmälig zu größerer Vollkommenheit gelangen konnte und zu größerer Einsicht; denn die Stufenreihe der Lebensalter durfte nicht übersprungen werden. So finden wir auch beim Theophilus eine deutliche Einsicht in die Nothwendigkeit des physischen Processes, an welchen unsere geistige Entwicklung gebunden ist. Er verknüpft damit den fruchtbaren Gedanken einer göttlichen Erziehung, unter welcher die fortschreitende Entwicklung unseres Lebens stehe. Das Fortschreiten des Menschen in der Erkenntniß Gottes war an seinen Gehorsam gegen Gott gebunden, und deswegen verlieh Gott dem Menschen auch Freiheit und die Gewalt über sich selbst, damit er durch sich selbst seinen Lohn empfange. So hat Gott den Menschen auch nicht unsterblich gemacht, sonst würde er ihn zu einem Gott gemacht haben, noch auch sterblich, damit er nicht Schuld an seinem Tode sei; sondern er hat ihm nur die Fähigkeit gegeben durch seine eigene Wahl das ewige Leben sich zu gewinnen und ein Gott oder auch die Schuld seines Todes zu werden. So ist es nun geschehen, daß der Mensch durch seinen Ungehorsam gegen das Gebot Gottes in einen schlechtern Zustand gerathen ist; damit aber ist zugleich die ganze Schöpfung verkehrt worden und hat das Schlechte und Verderbliche in sich aufgenommen. Denn nach der früher berührten Ansicht des Theophilus von der weisen Anordnung der Welt, in welcher die Güte Gottes durch keine Materie beschränkt wurde, behauptet er, daß zuerst alles gut geschaffen worden sei; alsdann aber habe die Sünde des Menschen nicht allein ihn selbst, sondern auch alles übrige verdorben

Ein lebendiges Bild von den Zuständen der letztern Art bietet das Leben des Tatianus dar. Von Geburt ein Assyrier war er in der Griechischen Literatur unterrichtet worden und scheint selbst das Geschäft eines herumwandernden Sophisten getrieben zu haben [1]. Er rühmt sich alle Arten des Gottesdienstes geprüft und selbst die Mysterien erforscht zu haben [2]. Aber er wurde nur durch die Gräuel dieser Gottesdienste und ihrer Fabeln mit Abscheu erfüllt, konnte auch eben so wenig den philosophischen Umdeutungen dieser Fabeln in einen physischen Sinn seinen Glauben schenken, weil sie das Göttliche aufheben [3]. Unter solchen Überlegungen kommt er nach Rom. Hier erblickt er nun dieselben Gräuel in einem noch größern Maßstabe. Von der Philosophie ist seine Seele schon auf einen reinern Gottesdienst, auf die Verehrung eines heiligen Gottes geleitet worden; aber diese Lehren der Philosophie vermögen nichts; die schmäligen Sitten des Heidenthums herschen noch in der Hauptstadt der Welt. Die Zügellosigkeit des Wandels, welche er unter den Heiden herschend findet, steigert seinen Unwillen. Das ist nicht das rechte Reich (πολιτεία), nicht die rechte Ordnung des Lebens. Eben so ruchlos scheinen ihm auch die Sitten der Philosophen, welche er mit den härtesten Schmähungen belegt [4]. Dazu kommt die Betrachtung, daß die Philosophen, wie die Gesetze der Heiden unter

---

1) Orat. c. Graec. p. 170; 174. Vergl. über den Tatianus überhaupt Daniel Tatianus der Apologet. Halle 1837.

2) Ib. p. 165.

3) Ib. p. 160.

4) Ib. p. 142 sqq.

einander uneinig, ihre Anhänger in Parteiungen zerfallen sind; nichts wirft er ihnen lieber vor, als diesen Zwiespalt unter sich selbst; denn davon geht er zuversichtlich aus, daß nur ein Reich, eine Allen gemeinsame Ordnung des Lebens sein sollte [1]. In diesem Zustande des Gemüths wird er nun mit den heiligen Schriften des alten Bundes bekannt; sie machen Eindruck auf ihn durch ihr Alterthum, durch das Göttliche ihres Inhalts, durch die Einfachheit ihrer Rede, durch die leicht faßliche Auseinandersetzung der Schöpfungsgeschichte, durch den prophetischen Geist, der in ihnen herscht, durch die Größe der Gebote, durch die Lehre von einem Gott, dem Alleinherscher über alle Dinge [2]. Wahrscheinlich lernte er diese Schriften bei Christen kennen und wurde vornehmlich durch den Justinus in die Lehre der Christen eingeführt. Unter ihnen fand er nun alles, was er suchte, Reinheit und Heiligkeit eines strengen sittlichen Wandels, Einmüthigkeit der Gesinnung, des Lebens und der Lehre, eine Festigkeit der Überzeugung, welche für den Glauben den Tod zu leiden nicht scheute. Er fand ein Reich ohne Spaltung, ein Reich nach Gottes Geboten [3]. Seine Bekehrung zum Christenthum scheint nicht lange vor dem Martertode des Justinus eingetreten zu sein, er aber kurz nach diesem auch seine Apologie unter dem Titel einer Rede gegen die Griechen, die einzige seiner Schriften, welche uns erhalten worden ist, geschrieben zu haben.

---

1) Ib. p. 162; 164. *μίαν μὲν γὰρ ἔχρην εἶναι καὶ κοινὴν ἁπάντων τὴν πολιτείαν.*

2) Ib. p. 165.

3) Ib. p. 174.

Später finden wir ihn als das Haupt einer gnostischen Secte, der Enkratiten, wieder erwähnt [1]. Er soll diese im Orient und besonders in Syrien verbreitet haben.

Es ist merkwürdig, daß ein Mann, welcher so großes Gewicht auf die Einigkeit der Kirche legte, doch ihr abtrünnig werden konnte. Aber die Keime der spätern Umwandlung seiner Gesinnung oder der Parteiung, welcher er zuletzt folgte, kann man schon in seiner Apologie finden. Diese ist eine heftige Parteischrift, welche gegen die Griechische Bildung mit Leidenschaft eifert. Er geht so weit den Griechen ihre Uneinigkeit in den Dialekten vorzuwerfen [2]. Er will ihnen den Ruhm nicht lassen, die Erfinder der Künste zu sein; denn alles haben die Barbaren erfunden, und nun bringt er viele Beispiele herbei seinen Satz zu beweisen, Beispiele, welche nicht allein ein schlechtes Ansehn für sich haben, sondern auch zeigen, daß er nicht einmal die Erfindung schlechter Künste seinen Gegnern zugestehn will; auch die Magie, Traum- und Sterndeuterei, ja die Opferkunst sollen die Barbaren erfunden haben [3]. Man möchte sagen, daß in solchen Sätzen weniger der Christ, als der Barbar sich vernehmen ließe. Auf jeden Fall finden wir die Mäßigung in seiner Schrift nicht, welche das Zeichen der innern Sicherheit ist. Auch in seinen Äußerungen über Gott und seine Offenbarung vermissen wir die Vorsicht, welche die früher betrachteten Apologeten zeigten. Ihre Philosophie, wesentlich aus derselben Quelle hervorgegangen, aus welcher

1) Iren. I, 28, 1, welcher die Hauptquelle ist.
2) Or. c. Graec. p. 142.
3) Ib. p. 141 sq.

die gnostische stammte, vermied doch die Bilder pantheistischer Färbung und vermied nicht weniger bei allen den Bildern, welche der Emanationslehre angehören, einen zu tiefen Abschnitt zwischen dem unerkennbaren Gott und dem aus ihm hervorgegangenen Worte, dem Werkmeister der Welt, zu setzen. Tatianus dagegen ist hierin bei Weitem weniger vorsichtig. Er nennt Gott die Substanz des All, die Substanz der sichtbaren und unsichtbaren Dinge [1]. Er behauptet zwar, als das göttliche Wort nach dem Willen der Einfachheit des Vaters geworden sei, sei es nicht abgeschnitten worden von diesem, setzt aber doch eine Theilung zwischen beiden [2]. Man wird gestehn müssen, daß diese Äußerungen nicht weit von der Äonenlehre entfernt sind, welche er später ergriffen haben soll [3]. Vorzüglich aber ist es der streng ascetische Geist seiner Sittenlehre, wie er aus seiner Apologie hervorleuchtet, welcher ihn fast nothwendig, je vertrauter er mit dem Leben der Christen wurde, um so sicherer zu einer weitern Absonderung führen mußte. Von den Heiden hatte er sich abgesondert, weil er sie unter sich uneinig, sich gegenseitig befeindend und von schmutzigen Lastern befleckt fand; bei den Christen glaubte er alles

1) Ib. p. 145. τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις. — — ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν.

2) L. l. γέγονε δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν· τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβὸν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται, πεποίηκεν. Möhler, Athanasius I S. 43 sucht diesen dunkeln Ausdrücken einen katholischen Sinn unterzulegen, wozu aber weder die Sätze selbst, noch der Charakter des Mannes Anleitung geben.

3) Iren. l. l.

dies nicht anzutreffen; ihnen sich anschließend hoffte er ein durchaus einiges, nach strengen Grundsätzen geregeltes Reich gewonnen zu haben. Es konnte wohl nicht lange anstehn, bis er gewahr ward, daß auch unter ihnen das Ideal eines gemeinsamen Lebens nicht zu finden war, welches er suchte. Es kam hinzu, daß er auch die Einigkeit der Lehre bei ihnen nicht fand, welche er früher ihnen nachgerühmt hatte. So wendete er einer Secte sich zu, welche die höchste Enthaltsamkeit und Reinheit des Lebens in sich zu hegen versprach. Da schrieb er ein Werk über die Einrichtung des Lebens nach dem Erlöser, in welchem er die Ehe als Hurerei verwarf und einen Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Menschen aufstellte, als wenn dieser nach eines andern Gottes Gebot gelebt hätte, als jener [1]), in welchem er wahrscheinlich auch die Fleischspeisen, den Genuß des Weines und andere Üppigkeiten in Kleidung und Lebensweise verdammte [2]). Wir werden finden, daß auch zu diesen Irthümern die Keime in der Lehre lagen, zu welcher er in seiner Apologie sich bekennt.

Nach dem, was oben über seine Stellung zum Heidenthum gesagt wurde, ist schon zu vermuthen, daß er die heidnische Philosophie nicht so mild beurtheilen konnte,

---

1) Clem. Alex. strom. III p. 460. Nach dem Gebote des Demiurgos, wie die Gnostiker meinten. Daß Tatianus, welcher beim Anfange seiner Bekehrung das alte Testament so hoch geschätzt hatte, doch später in ihm nur eine niedere Stufe der Gesetzgebung fand, hat nichts Unwahrscheinliches. Es ist darin derselbe Fortgang, welcher ihn aus der katholischen Kirche zu den Enkratiten führte.

2) S. die Stellen bei Daniel a. a. O. S. 263 f.

wie sein Lehrer Justinus. Zwar folgt auch er der Meinung, welche jedoch beim Justinus nur Nebensache ist, daß die heidnischen Philosophen, jünger als die jüdischen Schriftsteller, aus diesen ihre Weisheit geschöpft hätten; aber er wirft ihnen zugleich vor diese Spuren der Wahrheit nur verfälscht zu haben, theils damit es scheine, als brächten sie etwas Eigenthümliches vor, theils um ihre Unwissenheit, welche den wahren Sinn der heiligen Schriften nicht entdecken konnte, hinter Rednerei und mythologische Fabeln zu verstecken. Ihre Reden haben sie entwendet, sprechen aber wie der Blinde zum Tauben. Während die heiligen Schriften von der Knechtschaft in der Welt und von tausend Tyrannen uns befreit haben, führen die Schriften der Heiden nur zur Verdammniß [1]. Weit entfernt ist Tatianus von der Ansicht, daß der Same der vernünftigen Einsicht, das Auge, welches Gott erkennen kann, unter allen Menschen verbreitet sei, vielmehr ist es seine Überzeugung, daß die Seele von Natur der Finsterniß angehöre und, wenn sie sich selbst überlassen bleibe, zur Materie sich neige. Dann folge sie den bösen Geistern und lasse zum Götzendienste sich verleiten. Nicht bei allen Menschen sei der Geist Gottes, sondern nur mit einigen Gerechten habe er sich verbunden und durch diese den Übrigen das Verborgene offenbart [2].

Dies hängt mit seiner Lehre von Geist und Seele

---

1) Ib. p. 163; 165; 173.

2) Ib. p. 152 sq. *πνεῦμα δὲ τοῦ θεοῦ παρὰ πᾶσι μὲν οὐκ ἔστι, παρὰ δέ τισι τοῖς δικαίως πολιτευομένοις καταγόμενον καὶ συμπλεκόμενον τῇ ψυχῇ διὰ προαγορεύσεων ταῖς λοιπαῖς ψυχαῖς τὸ κεκρυμμένον ἀνήγγειλεν.*

zusammen, dem Einzigen, worin wir eine neue Wendung der Lehre bei ihm bemerken. Es ist schon angeführt worden, daß er mit den übrigen Apologeten darin übereinstimmt, daß Gott ein unerforschliches Wesen sei; entschiedener aber als die übrigen nennt er ihn einen Geist und bezeichnet das Geistige ausdrücklich als unkörperlich [1]. Er unterscheidet aber diesen Geist Gottes auch ausdrücklich von dem Geiste, welcher nach stoischer Lehre die ganze Welt und die Materie durchdringt, geringer als der göttliche Geist, der Seele gleichend. Dieser Geist, welchen er auch den materiellen Geist nennt, die Weltseele, wohnt, wie Tatianus mit den Stoikern annimmt, in allen Dingen der Welt, aber in verschiedener Weise [2]; der göttliche Geist dagegen theilt sich nur einigen seiner Geschöpfe mit, wie den Engeln und den Menschen, damit sie über die Materie sich erheben könnten. Diesen wohnt also ein doppelter Geist bei, der materielle oder die Seele und der göttliche und unkörperliche Geist. Aber durch ihre eigene That sollten sie die Materie überwinden. Tatianus zeigt sich überall der stoischen Lehre vom Verhängniß feindlich; Engel und Menschen haben die Freiheit über sich zu bestimmen erhalten, damit die Gaben Gottes in ihnen durch sie selbst vollendet werden, damit auch die Schlechten

1) Ib. p. 144. *πνεῦμα ὁ θεός. — — ἀόρατός τε καὶ ἀναφής, αἰσθητῶν καὶ ἀοράτων αὐτὸς γεγονὼς πατήρ.* Ib. p. 162. *σῶμά τις εἶναι λέγει τὸν θεόν, ἐγὼ δὲ ἀσώματον.*

2) Ib. p. 144. *πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον ἔλαττον ὑπάρχει τοῦ θειοτέρου πνεύματος, ὅπερ δὲ ψυχῇ παρωμοιωμένον οὐ τιμητέον ἐπίσης τῷ τελείῳ θεῷ.* Ib. p. 151. *ὁ κόσμος — — πνεύματος μετείληφεν ὑλικοῦ.* Ib. p. 152. *ἔστιν οὖν πνεῦμα ἐν φωστῆρσι κτλ.*

gerecht bestraft und die Guten würdig belohnt werden könnten für ihre Folgsamkeit gegen den göttlichen Willen [1]). So war alles gut gemacht in der Welt; erst durch den Misbrauch der Freiheit ist das Böse und das Übel in die Welt gekommen. Denn auch die Materie ist nichts Übles, vielmehr von Gott geschaffen, wie Tatianus vom Justinus abweichend behauptet [2]).

So ist nun der Mensch zusammengesetzt aus drei Theilen, dem Körper, welcher aus der Materie gebildet ist, der materiellen Seele und dem göttlichen Geiste. Wir finden hierin im Wesentlichen nichts anderes als die gewöhnliche alte Lehre von den drei Theilen des Menschen. Wie verfänglich sie aber ist, zeigt sich beim Tatianus alsbald von einer andern Seite, als von welcher wir es nach der unter uns herschenden Denkweise erwarten möchten. Denn zwar hält er das wesentliche Zusammengehören der beiden niedern Theile des Menschen, des Leibes und der Seele, fest [3]) und behauptet deswegen auch die

1) Ib. p. 146. Von Engeln und Menschen: τὸ δὲ ἑκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε τἀγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχον πλὴν μόνον παρὰ τῷ θεῷ, τῇ δὲ ἐλευθερίᾳ τῆς προαιρέσεως ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐκτελειούμενον κτλ. Ib. p. 150. δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς, ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχή, τὸ δὲ μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις, ἑκάτερα δὲ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τοῖς πρώτοις ὑπῆρχεν, ἵνα τὸ μέν τι ὦσιν ὑλικοί, τὸ δὲ ἀνώτεροι τῆς ὕλης.

2) Ib. p. 145; 151.

3) Ib. p. 154. ἄνθρωπος δὲ σάρξ, δεσμὸς δὲ τῆς σαρκὸς ψυχή, σχετικὴ δὲ τῆς ψυχῆς ἡ σάρξ. Das Wort σχετικὴ ist nicht richtig erklärt worden; es ist stoisches Ursprungs. Vergl. die Stellen in meiner Gesch. d. alten Phil. III S. 571; 658; Petersen philosophiae Chrysippeae fundamenta p. 135 sqq.

Wiedererweckung des Fleisches, aber die niedern Theile und den höhern sieht er für trennbar an. Was jenes Zusammengehören betrifft, so deutet darauf schon der Ausdruck materieller Geist hin, noch entschiedener aber, daß Tatianus die materielle Seele für etwas Zusammengesetztes und Vieltheiliges ansieht, weil sie nach stoischer Lehre im Körper, in den verschiedenen Gliedern verschieden sich darstellt und ohne den Körper gar nicht erscheinen kann [1]. Daher finden wir auch eine ähnliche Lehre bei ihm, wie beim Theophilus, von der Sterblichkeit der Seele. Sie ist an sich auflösbar; nur durch die Verbindung mit dem göttlichen Geiste kann sie Unsterblichkeit erlangen [2]. Was er hierüber vorbringt, unterscheidet sich von den Äußerungen des Theophilus über diesen Punkt nicht wesentlich; nur etwa darin zeigt sich ein Unterschied, daß beim Tatianus noch deutlicher der doppelte Sinn hervortritt, welchen der christliche Sprachgebrauch in die Worte Tod und Leben gelegt hatte [3].

Wenn es nun hiernach als möglich erscheint, daß die beiden Haupttheile des ursprünglichen Menschen, von der einen Seite der materielle Körper mit der materiellen Seele, von der andern Seite der göttliche und unsterbliche Geist, von einander getrennt werden können, so ist dies auch wirklich durch den Fall der Menschen, durch

---

1) Ib. p. 153 sq. ψυχὴ μὲν οὖν ἡ τῶν ἀνθρώπων πολυμερής ἐστι καὶ οὐ μονομερής. συνθετὴ γάρ ἐστιν, ὡς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος. οὔτε γὰρ ἂν αὐτὴ φανείη ποτὲ χωρὶς σώματος, οὔτε ἀνίσταται ἡ σὰρξ χωρὶς ψυχῆς. Daß die Conjectur συνετὴ für συνθετὴ zu verwerfen sei, weist Daniel a. a. O. S. 202 f. nach.

2) Ib. p. 152.

3) Vergl. Daniel a. a. O. S. 225.

ihre Sünde eingetreten. Die Menschen sind nun sterblich geworden, der göttliche Geist ist von ihnen gewichen [1]. Wenn wir der strengen Folge dieser Lehre vom Menschen nachgehn wollten, so würden wir es nur als eine Nachgiebigkeit gegen die mildere Meinung, aus welcher die Ansichten des Tatianus sich herausgebildet haben, ansehn können, daß er doch zugiebt, es sei der sündigen Seele, welche dem göttlichen Geiste nicht folgen wollte, und daher von diesem verlassen wurde, doch noch gleichsam ein glimmender Zunder der frühern Gluth zurückgeblieben, kraft dessen sie Gott suchend, aber das Vollkommene zu finden unvermögend sich falsche Götter gebildet hätte [2], in Erinnerung möchte man meinen ihrer frühern Vereinigung mit dem göttlichen Geiste. Doch darf man diese Abweichung von der Strenge der Theorie auch auf andere Weise sich deuten. Denn Tatianus mußte doch seiner Ansicht nach annehmen, daß den gefallenen Menschen noch eine Empfänglichkeit für die göttlichen Offenbarungen geblieben sei, wenn sie anders sich zu bekehren im Stande sein sollten. Worin sollte nun aber eine solche Empfänglichkeit liegen außer nur in einem Überbleibsel des göttlichen Geistes? Dieser Ansicht müssen wir um so mehr folgen, je unzweideutiger Tatianus dafür sich ausspricht, daß wir zwar durch unsere Sünde Sklaven geworden

1) Ib. p. 147. καὶ ὁ μὲν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ θεοῦ γεγονὼς χωρισθέντος ἀπ᾽ αὐτοῦ τοῦ πνεύματος τοῦ δυνατωτέρου θνητὸς γίνεται.

2) Ib. p. 152. γένονε μὲν οὖν συνδίαιτον ἀρχῆθεν τὸ πνεῦμα τῇ ψυχῇ· τὸ δὲ πνεῦμα ταύτην ἕπεσθαι μὴ βουλομένην αὐτῷ καταλέλοιπεν. ἡ δὲ ὥσπερ ἔναυσμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ κέκτημένη καὶ διὰ τὸν χωρισμὸν τὰ τέλεια καθορᾶν μὴ δυναμένη ζητοῦσα τὸν θεὸν κατὰ πλάνην πολλοὺς θεοὺς ἀνετύπωσε κτλ.

wären aus Freien, daß wir aber die Freiheit noch behalten hätten das Böse zu verweigern [1]. Denn eine solche Freiheit setzt doch wohl noch einen göttlichen Keim in der gefallenen Seele voraus. Zwar könnte man einwenden, daß Tatianus nicht in der Freiheit, sondern nur in der Unsterblichkeit das Ebenbild Gottes sieht [2]; aber wir müssen auch anerkennen, daß seine Lehre über diesen Punkt noch nicht zu völliger Sicherheit entwickelt ist; wenigstens für unsere Ansicht spricht es, daß er die Freiheit von allem Bösen, von allen Hindernissen des Guten uns loszusagen mit der Sehnsucht nach unserm frühern Zustande in der genauesten Verbindung findet [3], welche Sehnsucht wir doch früher als den glimmenden Zunder des göttlichen Geistes in uns kennen gelernt haben.

Mögen wir nun auch in den zuletzt berührten Punkten eine Milderung der Lehre über die Theilung des menschlichen Wesens durch die Sünde finden, so ist sie doch nicht größer, als sie nothwendig bei einem jeden eintreten muß, welcher noch eine Vermehrung seiner Partei hofft oder zu bewirken denkt. Diese Lehre des Tatianus ist die scharf und ohne Rückhalt ausgesprochene Formel der Parteisucht, welche von den übrigen Menschen sich absondert und nichts mit ihnen gemein haben mag, als nur eine Handhabe, um sie möglicher Weise noch zur Partei her-

1) Ib. p. 150. ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον. δοῦλοι γεγόναμεν οἱ ἐλεύθεροι· διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπράθημεν. οὐδὲν φαῦλον ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεποίηται· τὴν πονηρίαν ἡμεῖς ἀνεδείξαμεν· οἱ δὲ ἀναδείξαντες δυνατοὶ πάλιν παραιτήσασθαι.

2) Ib. p. 146.

3) Ib. p. 159. καὶ χρὴ λοιπὸν ἡμᾶς ἐπιποθήσαντας τὸ ἀρχεῖον παραιτήσασθαι πᾶν τὸ ἐμποδὼν γενόμενον.

überzuziehen. Diese Menschen der entgegenstehenden Überzeugung haben den göttlichen Geist ganz und gar nicht, keinen Antheil an der höhern Weihe, zu welcher der Mensch bestimmt ist, weil sie der Partei nicht angehören. Sie leben nicht besser als die Thiere; nur durch äußere Vorzüge, wie etwa durch die Sprache, unterscheiden sie sich von diesen; sie sind specifisch von uns verschieden; sie sind keine wahre Menschen mehr [1]. Wer diese Sätze sich überlegt, der wird im Tatianus den Mann erkennen, welcher nicht leicht bei der ersten Absonderung stehen bleiben konnte, die ihn von der heidnischen Philosophie geschieden hatte. Er wollte einem Reiche angehören, welches gar keine geistige Gemeinschaft mit den übrigen Menschen hegen konnte, weil es ein durchaus neues Princip in sich aufgenommen hätte und von ihm allein sich leiten ließe. In den andern Menschen, welche den göttlichen Geist nicht in sich hätten, konnte er seines Gleichen nicht finden, und wenn er nun bemerken mußte, daß die christliche Kirche doch keinesweges geneigt war in dieser seiner Weise von aller Welt sich zurückzuziehen, dann mußte er wohl besorgt werden, daß auch sie vom göttlichen Geiste nicht bewegt werde.

Ist es nun aber nicht sehr merkwürdig, daß eben diese

---

1) Ib. p. 154. λέγω δὲ ἄνθρωπον οὐχὶ ὅμοια τοῖς ζῴοις πράττοντα, ἀλλὰ τὸν πόῤῥω μὲν ἀνθρωπότητος, πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν Θεὸν κεχωρηκότα. — — τὸ δὲ τοιοῦτον τῆς συστάσεως εἶδος (sc. τοῦ ἀνθρώπου), εἰ μὲν ὡς ναὸς ᾖ, κατοικεῖν ἐν αὐτῷ βούλεται Θεὸς διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος. τοιούτου δὲ μὴ ὄντος τοῦ σκηνώματος προὔχει τῶν θηρίων ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἔναρθρον φωνὴν μόνον, τὰ δὲ λοιπὰ τῆς αὐτῆς ἐκείνοις διαίτης ἐστὶν, οὐκ ὢν ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ.

Absonderung, durch welche der schärfste Gegensatz zwischen dem Christenthume und den weltlich gesinnten Heiden begründet werden sollte, wesentlich ganz auf denselben Grundsätzen beruht, welche das vorchristliche Alterthum von der Prophetie gehegt und welche die Philosophen der Griechen wissenschaftlich auszusprechen gestrebt hatten? Die, welche von der einen Seite gänzlich sich absondern wollten vom Heidenthum, verfielen auf der andern Seite in eine um so genauere Gemeinschaft mit ihm. Auch das Alterthum kannte eine Prophetie, in welcher der göttliche Geist sich uns nahe und mittheile, aber als ein Fremdling in dieser Welt, nicht in unserm Wesen wurzelnd. Dieser göttliche Geist, von welchem Tatianus alle unsere Gemeinschaft mit Gott herleitet, worin ist er verschieden von dem, was die alten Philosophen, Aristoteles an ihrer Spitze, die thätige Vernunft nannten und von welchem sie, wie er, behaupteten, daß es dem natürlichen Leben des Menschen nicht wesentlich angehörte, sondern von außen in uns einginge? Fassen wir noch einen allgemeinern Gesichtspunkt, so scheint uns in jener scharfen Absonderung derer, die den göttlichen und unsterblichen Geist haben, und derer, die seiner nicht mehr theilhaftig sind, ein ähnliches Princip zu herschen, wie in der, welche Griechen und Barbaren von einander getrennt hatte. Gewiß die gnostische Unterscheidung der geistigen und der seelenartigen Menschen wiederholt sich hier mit einer geringen Abänderung. Das Christenthum, welches alle Menschen suchte, konnte an einer solchen Absonderung keinen Gefallen finden.

Wenn die Christen im Bewußtsein des vollkommnern Lebens, welches in ihnen erwacht war, von den Heiden

sich zurückzogen, so konnte dies als eine Folge ihrer Verhältnisse angesehn werden; wenn die Verfolgungen, welche sie zu erdulden hatten, in heftigen Gemüthern Haß gegen ihre Widersacher nährten, so mag man das der menschlichen Schwachheit minder hart anrechnen; aber der Philosophie besonders war es anzumuthen solchen Regungen des Hasses sich zu entziehen. Wer selbst von der Griechischen Philosophie zum Christenthum geführt worden war, der konnte bei gemäßigter Gesinnung nicht daran zweifeln, daß diese Philosophie selbst zu den Vorbereitungen gehörte, welche dem Christenthum die Bahn brechen sollten. In diesem Sinne faßten sie auch die meisten der Apologeten auf und suchten einzelne Gedanken derselben zur Entwicklung und Darstellung der christlichen Lehre zu benutzen. Aber was sie hierin leisteten, war doch noch zu abgerissen und zu roh aus der alten Philosophie ohne sorgsame Beachtung der Eigenthümlichkeit des Christenthums herübergenommen, als daß es von mancherlei Abirrungen nach der entgegengesetzten Seite zu hätte schützen können. Daher können wir uns auch nicht darüber verwundern, daß mitten unter diesen Bestrebungen das Christenthum mit der alten Philosophie zu versöhnen auch noch solche Stimmen sich vernehmen lassen, wie sie Tatianus hören ließ. Auch gehörte nicht nothwendig der entschiedene Geist der Parteiung dazu, welchen wir bei ihm gefunden haben, um unter den Christen die Meinung zu nähren, daß die heidnische Philosophie doch nur verderblich sei, weil man sie mit polytheistischen Irrthümern zu sehr versetzt fand, als daß man hätte hoffen können die Wahrheit in ihr rein auszuscheiden. In diesem Sinn konnte man denn das Gute

in der heidnischen Philosophie nur als etwas ihr Fremdartiges und durch Überlieferung jüdischer Offenbarungen in sie Eingedrungenes, ja von den Philosophen Gestolenes betrachten, ohne doch bis dahin vorzuschreiten den Nicht-Christen den ganzen Theil der Seele abzusprechen, durch welchen wir über das Materielle erhoben und des Göttlichen theilhaftig werden, wie dies Tatianus that. Wir haben noch ein Paar Schriften wahrscheinlich aus derselben Zeit, von welcher wir hier handeln, in welchen eine solche Ansicht über die Griechische Philosophie sich ausspricht. Die eine ist die Ermahnungsschrift an die Griechen (παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας), welche unter den Schriften des Justinus steht. Sie äußert sich noch härter gegen die Philosophen, als gegen die Dichter der Griechen [1], und will ihnen keine Erkenntniß der Wahrheit zugestehn, welche sie nicht aus der Offenbarung der Juden geschöpft hätten. Die andere ist die Verspottung der heidnischen Philosophen, welche dem Hermias, einem sonst unbekannten Manne, zugeschrieben wird. Sie ist ziemlich unbedeutend und fast nur eine Aufzählung der Widersprüche in den Lehren der Philosophen nach der Weise der Skeptiker. Daß der Verfasser die Philosophie, die Weisheit der Welt, vom Abfall der Engel ableitet [2], eine Meinung, welche wir öfters bei christlichen Schriftstellern finden, bezeichnet in einem scharfen Zuge die Scheu und den Widerwillen der Christen dieser Zeit mit solchen unheiligen Dingen sich einzulassen.

1) Coh. ad Graec. p. 4.
2) P. 175.

Zweites Kapitel.

Irenäus.

Ehe wir die weitere Verschmelzung der heidnischen Philosophie mit dem Christenthume betrachten, müssen wir die Richtung der christlichen Lehre untersuchen, welche in einem stärkern Gegensatze gegen die alte Philosophie sich zu halten suchte. Wir finden sie in der abendländischen Kirche am entschiedensten ausgesprochen, in welcher die Lateinische Sprache und der Römische Geist vorherschten und welche deswegen dem praktischen Bedürfnisse geneigter war, als der Philosophie.

Es ist nicht leicht sich darüber zu entscheiden, ob die Abneigung gegen die heidnische Philosophie in der ersten Ausbreitung des Christenthums heftiger sich aussprach oder erst durch die Versuche sie für die Ausbildung der christlichen Lehre zu benutzen allmälig gesteigert wurde. Wenn man aber bemerkt, daß sie besonders im Streite gegen die Gnostiker hervorbrach, so wird man geneigt das letztere anzunehmen. Natürlich war sie schon in den ersten Zeiten der Ausbreitung des Christenthums vorhanden, aber da war sie noch eingewickelt gleichsam in die allgemeine Abneigung gegen das Heidnische; die besondern Berührungen mit der Philosophie waren noch seltener. Als nun aber die Gnostiker die christliche Lehre durch ihre Philosopheme verfälschten, als die heidnischen Philosophen das Christenthum unmittelbar angriffen, da wurde diese dem Christenthume feindliche Bildung im Besondern ein Gegen-

stand des Streites und des Hasses. Diesen Leidenschaften mit genügendem Erfolge entgegenzuarbeiten hatten die Männer nicht Tiefe und Kraft des Geistes genug, welche im Sinne der orthodoxen Kirche doch einzelne Philosopheme der Alten zu benutzen suchten.

In einem weitern Umfange finden wir die Polemik gegen die Gnostiker zuerst beim Irenäus. Dieser Mann, von ungewissem Vaterlande, gehörte doch wahrscheinlich seiner ersten Bildung nach den Völkerschaften an, welche mit der Griechischen Sprache Griechische Denkweise angenommen hatten. Er erwähnt, daß er in seinem Jugendalter den Polycarpus gehört habe, einen Schüler der Apostel, welcher damals in hohem Alter Bischoff zu Smyrna war. Viel später finden wir ihn in Gallien wieder, wo er im Jahre 177 Bischoff zu Lyon wurde. So bildet er eine Brücke zwischen dem Abendlande und dem Morgenlande. Seine geringe Kunst in der Griechischen Sprache, in welcher er geschrieben hat, entschuldigt er selbst damit, daß er in einer andern Sprache meistens zu reden habe [1]. Von seiner Wirksamkeit wissen wir im Allgemeinen, daß sie hauptsächlich auf die Einheit der Kirche gerichtet war, welche er über Nebensachen nicht gefährdet wissen wollte. Daß er aber auch deswegen die wesentlichen Lehren des Christenthums nicht aufgeben mochte, zeigt sein Eifer in der Bestreitung der gnostischen Ketzer, welcher seinen Namen auf uns gebracht hat. Diesem Zwecke ist seine Widerlegung der falschen Gnosis gewidmet, die einzige seiner Schriften, welche uns, aber

---

1) Adv. haer. I prooem. §. 3. ed. Massuet.

auch nur zum kleinern Theile in der Griechischen Urschrift, zum größern Theil nur in der lateinischen Übersetzung erhalten worden ist.

Beim Irenäus finden wir die Ansicht, wie bei andern Kirchenvätern, daß die gnostischen Ketzer ihre Lehren aus der alten Griechischen Philosophie entnommen hätten. Je weitläuftiger er dies auseinandersetzt, um so deutlicher wird es, daß dieser Überzeugung nur ungenügende Vergleichungen zum Grunde liegen [1]. Doch ist er weniger erfüllt von Anklagen gegen die Philosophie als andere Kirchenväter seiner Zeit. Um gegen den Vorwitz der Forschung sich zu bewahren stützt er sich auf die allgemeine Überlieferung der Kirche und strebt nach nichts eifriger, als die Übereinstimmung des Glaubens und der Gesinnung in dieser hervorzuheben [2]. Aber er verwirft auch die Forschung nicht, nur daß sie gläubig festhalte an der allgemeinen Übereinstimmung und nichts weiter unternehme, als auszulegen, was bildlich überliefert sei, und die Gründe zu erforschen der von Gott offenbarten Rathschlüsse [3]. Frömmigkeit geht ihm über das Wissen; die Liebe ist ihm mehr als die Erkenntniß. Er läßt sich dadurch nicht stören, daß in der heiligen Schrift und in der Glaubensregel viele Geheimnisse vorkommen, denn auch in den Dingen, welche durch die Sinne wahrgenommen werden, finden sich nicht geringere Räthsel. Er vertraut aber auch, daß diese Geheimnisse mehr und mehr unserer Erkenntniß zugänglich werden würden. Wer aber

1) Ib. II, 14.
2) Ib. I, 10, 1 sq.
3) Ib. I, 10, 3.

jetzt alles wissen wolle, der würde mit Recht für unvernünftig gehalten werden, weil er in unerforschliche Fragen sich verfangen müßte. Von einer vorsichtigen Forschung dagegen schließt er die Vernunft nicht aus. Gott soll immer lehren und wir sollen immer lernen [1].

Diesen Ansichten gemäß setzt er nun den Gnostikern einen bescheidenen Zweifel entgegen. Sehr einfach widersetzt er sich der Lehre, daß Gott seinen Geschöpfen unbekannt sein könne, da sie doch in ihm wären als seine Geschöpfe und von ihm umfaßt würden. Wenn wir ihn auch nicht sähen und seine alles übertreffende Herrlichkeit nicht zu erkennen vermöchten, so offenbare uns doch unsere angestammte Vernunft, daß ein Gott Herr sei über alles [2]. So verwirft er auch die Ansicht, daß Gott eines Werkzeuges bedurft hätte die Welt zu schaffen. Denn er ist unbedürftig; das ist seine Erhabenheit über alles, daß er nicht wie schwache Menschen durch Werkzeuge wirksam sein muß, sondern alles nur durch sein Wort hervorbringt [3]. Er bedurfte dazu auch keiner Vorbilder. Wenn man annimmt, daß nach Vorbildern alles gemacht werden müsse, so sind für die Bildung der Vor-

---

1) Ib. II, 26, 1. ἄμεινον καὶ συμφερώτερον ἰδιώτας καὶ ὀλιγομαθεῖς ὑπάρχειν καὶ διὰ τῆς ἀγάπης πλησίον γενέσθαι τοῦ θεοῦ, ἢ πολυμαθεῖς καὶ ἐμπείρους δοκοῦντας εἶναι βλασφήμους εἰς τὸν ἑαυτῶν εὑρίσκεσθαι δεσπότην. Ib. 2; 3; 27, 1. ὁ ὑγιὴς νοῦς καὶ ἀκίνδυνος καὶ εὐλαβὴς καὶ φιλαληθής, ὅσα ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐξουσίᾳ δέδωκεν ὁ θεὸς καὶ ὑποτέταχε τῇ ἡμετέρᾳ γνώσει, ταῦτα προθύμως ἐκμελετήσει καὶ ἐν αὐτοῖς προκόψει κτλ. Ib. 28, 2; 3. ἵνα ἀεὶ μὲν ὁ θεὸς διδάσκῃ, ἄνθρωπος δὲ διὰ παντὸς μανθάνῃ παρὰ θεοῦ.

2) Ib. II, 6, 1.

3) Ib. 2, 4; 5.

bilder auch wieder Vorbilder anzunehmen, und man wird solcher Gestalt in das Unendliche geführt, ohne jemals den ersten Grund zu finden [1]. Und eben so wenig darf man annehmen, daß Gott aus einer von ihm unabhängigen Materie die Welt gebildet habe. Menschen zwar können nichts machen aus nichts; Gott aber kann es. Da er unabhängig von allen Dingen ist, so muß die Materie aller Dinge von ihm gemacht sein [2]. Wenn die Gnostiker dagegen sich sträuben die Schöpfung der materiellen Welt Gott zuzuschreiben und lieber annehmen wollen, daß sie von einem niedern Wesen ihren Ursprung habe, so entgehn sie doch dadurch nicht der Gefahr, welcher sie entgehn möchten. Denn auch was von andern von Gott abhängigen Wesen hervorgebracht wird, geht doch zuletzt auf seinen Willen zurück. Man darf ihn keiner Nothwendigkeit unterwerfen; aus seinem freien Willen hat er alles geschaffen [3]. Es ist daher Thorheit höher hinaufsteigen zu wollen, als zu dem Schöpfer der Welt; wenn man die schöpferische Thätigkeit als abhängig ansieht von einer höhern Macht, von einer Nothwendigkeit oder von Vorbildern, welche von anderswoher gegeben sind, so findet man sich nur in das Unendliche hinausgewiesen. Diese Scheu vor dem Unendlichen in der Reihe der Ursachen geht durch den ganzen Streit des Irenäus gegen die Gnostiker hindurch. Zuletzt müssen wir auf eine Ursache kommen, welche alles umfaßt und von nichts Anderem umfaßt wird, auf einen Gott, die

1) Ib. 7, 5; 16, 1.
2) Ib. 10, 4.
3) Ib. 1, 1; 2, 1; 3; 5, 3; 30, 9.

erste Ursache aller Dinge [1]. So schließt er an seine Scheu vor dem Unendlichen unmittelbar die reine Lehre von der Schöpfung an.

Aus derselben Scheu fließt alsdann auch die Lehre, daß Gott zwar als unendlich angesehn werden könne, weil er alles umfasse, daß aber dennoch nichts Maßloses an ihm sei, nichts Unzählbares; denn in seinem Sohne, welcher mit ihm eins, sei er gemessen; dieser sei das Maß seines Vaters, denn er fasse ihn [2]. Daraus leitet sich aber auch die Lehre ab, daß wir Gottes unermeßliches Wesen von uns selbst nicht erkennen können. Wie sollten wir, welche wir nicht im Stande sind die Größe der Welt zu messen, es vermögen die Größe des Schöpfers zu messen, der alles Geschaffene umfaßt [3]? Daher will er auch nichts davon wissen, daß wir nachforschen dürften nach der Weise, wie der Sohn Gottes zum Vater sich verhalte [4]. Und eben so schließt sich hieran eine Reihe von Sätzen an, welche gegen den Vorwitz der Gnostiker gerichtet sind. Sie wollen über den Schöpfer hinausgehn, da sie doch nicht einmal seine Werke begreifen können. Sie setzen einen Größern, als er ist; sie

---

1) Ib. II, 1, 1 sqq., besonders §. 5. Oportet enim aut unum esse, qui omnia continet et in suis fecit unum quodque eorum, quae facta sunt, quemadmodum ipse voluit, aut multos rursus et indeterminatos factores et deos etc. Ib. 16.

2) Ib. IV, 4, 2. *ἅπαντα μέτρῳ καὶ τάξει ὁ θεὸς ποιεῖ καὶ οὐδὲν ἄμετρον παρ᾽ αὐτῷ, ὅτι μηδὲν ἀναρίθμητον.* Et bene, qui dixit ipsum immensum patrem in filio mensuratum; mensura enim patris filius, quoniam et capit eum.

3) Ib. 19, 2; 3.

4) Ib. II, 28, 6.

leugnen dadurch, daß er vollkommen ist, als könnten sie eine größere Größe erkennen, als die, welche ihre Fassungskraft übersteigt [1]). Sie fragen nach dem, was vor der Schöpfung ist; wenn uns aber jemand frägt, was Gott that, ehe er die Welt schuf, müssen wir ihm erwiedern, die Antwort stehe bei Gott; dies Geheimniß habe er sich vorbehalten [2]). Dasselbe gilt von der Frage, woher und wie Gott die Materie aus sich entließ, warum einige von den Geschöpfen Gottes von ihm abgefallen, andere in Gehorsam gegen ihn geblieben sind [3]).

Eine Reihe ähnlicher Sätze geht vom Streit gegen die vermenschlichenden Vorstellungen von Gott aus. Die, welche das Hervorgehn der Dinge aus Gott sich erklären wollen, halten sich dabei an Vergleichungen Gottes mit den Menschen. Sie unterscheiden da das innerliche Wort oder die Vernunft und das äußerlich herausgetretene Wort, welche beide beim Menschen verschieden sind, weil seine fleischliche Natur seiner geistigen Schnelligkeit nicht nachkommen kann, so daß oftmals in unserm Innern unser Wort erstickt, und wenn es auch heraustritt, doch dies nicht auf einmal geschieht, wie das Wort vom Bewußtsein gefaßt wird, sondern nur nach und nach und theilweise, wie es die Zunge bewerkstelligen kann. Diese Unterscheidung aber ist nicht anwendbar auf Gott, welcher ganz Vernunft ist, ganz wirksamer Geist, ganz Licht, immer sich selbst gleich. Wort und Gedanke sind in ihm eins, denn einfach ist sein Wesen; wer aber sein Wort

1) Ib. IV, 19, 2; 3.
2) Ib. II, 28, 3.
3) Ib. 7.

von seiner Vernunft unterscheidet, der macht ihn zu etwas Zusammengesetztem [1]. Diese Einfachheit Gottes setzt Irenäus der Lehre entgegen, daß Gott körperlich sei [2], aber auch einem jeden Anthropomorphismus. Mit Recht zwar, behauptet er, schreibe man Gott Bewußsein und Licht zu, aber sein Bewußtsein und sein Licht sei mit unserm Bewußtsein und mit dem Lichte, welches wir sehen, nicht zu vergleichen. Wegen unserer Liebe zu ihm legen wir ihm solche Dinge bei; aber wir müssen erkennen, daß er über alle solche Dinge seiner Größe nach erhaben sei [3].

Wenn nun bei allen diesen Sätzen der Gedanke zum Grunde liegt, daß Gottes unermeßliches Wesen uns nicht erkennbar sei, wenigstens nicht von sich selbst, so verbindet sich doch damit auch der Gedanke, durch welchen die christliche Lehre von so vielen Schwärmereien dieser Zeit sich absondert, daß wir Gott erkennen sollen in seiner Schöpfung und in der schöpferischen Kraft, welche sein

---

1) Ib. 4. Deus autem cum sit totus mens, totus ratio et totus spiritus operans et totus lux et semper idem et similiter existens, sicut et utile est nobis sapere de deo et sicut ex scripturis discimus, non jam hujusmodi affectus et divisiones decenter erga eum subsequentur. Velocitati enim sensus hominum propter spiritale ejus non sufficit lingua deservire, quippe carnalis existens, unde et intus suffocatur verbum nostrum et profertur non de semel, sicut conceptum est a sensu, sed per partes, secundum quod lingua subministrare praevalet. Ib. 5.

2) Ib. II, 13, 5. Si enim sensum emisit, ipse, qui emisit sensum, secundum eos compositus et corporalis intelligitur. Cf. ib. 8, 1; 7, 6.

3) Ib. II, 13, 4. Sic autem et in reliquis omnibus nulli similis erit omnium pater hominum pusillitati et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem.

Sohn ist und welche ihn offenbart, indem sie mit ihm eins ist. So offenbart sich Gott von Anfang der Welt an in seinen Werken, doch zuerst nur in unvollkommener Weise; denn der Mensch, geworden, wie die Welt, in welcher er ist, konnte nur allmälig zur Erkenntniß Gottes gelangen. Der Weg aber, welcher hierzu führen soll, ist die Liebe zu ihm, welche uns in Gehorsam leitet, daß wir mehr und mehr Gottes Größe in uns aufnehmen, ihm ähnlich werden und zuletzt ihn schauen, wie er ist, seiner Vollkommenheit theilhaftig, wozu es aber auch gehört, daß Gott selbst nach unserer Fassungskraft sich uns offenbart, in menschlicher Gestalt uns erscheint und über sich selbst uns belehrt; denn niemand anders kann ihn offenbaren, als er selbst. Er ist der Geber alles Guten, also auch gewiß des höchsten Gutes, welches den Menschen bestimmt ist [1].

Wir verweilen noch etwas länger bei diesem Punkte seiner Lehre, weil er einen der fruchtbarsten Gedanken

---

1) Ib. II, 25, 3; III, 20, 2; IV, 6, 6. Invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius. Ib. IV, 11, 2. Et hoc deus ab homine differt, quoniam deus quidem facit, homo autem fit; et quidem qui facit, semper idem est; quod autem fit, et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet. Et deus quidem bene facit, bene autem fit homini. Et deus quidem perfectus in omnibus, — — homo vero profectum percipiens et augmentum ad deum. Ib. 20, 1. Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere deum; impossibile est enim mensurari patrem; secundum autem dilectionem ejus (haec est enim, quae per verbum ejus perducit ad deum) obedientes ei semper discimus, quoniam est tantus deus et ipse est, qui per semet ipsum constituit et elegit et adornavit et continet omnia. Ib. 7. Vita autem hominis visio dei.

berührt, welcher dem Christenthum eigenthümlich ist, den Gedanken einer Erziehung des Menschen durch Gott, welche den Zögling durch verschiedene Stufen seiner Vollendung und dem vollkommenen Schauen Gottes zuführen soll [1]. Beim Irenäus finden wir nur die ersten Umrisse dieser Ansicht. Er stellt in ihr den Menschen in die Mitte der Schöpfung. Des Menschen wegen sind alle Dinge gemacht, nicht aber der Mensch der übrigen Dinge wegen [2]. Als Werkzeuge der Erziehung betrachtet Irenäus den Sohn oder die Vernunft Gottes und den heiligen Geist, beide mit Gott dem Vater eins, welche überhaupt als Werkzeuge auch der Schöpfung und aller Offenbarung Gottes angesehn werden [3]. Deswegen ist auch die Offenbarung Gottes von Anfang der Welt an [4], indem Gott immer lehrt und wir immer lernen sollen [5], wie wir schon bemerkt haben, bis alles vollendet und das Ende in seinen Anfang zurückgekehrt ist. Wenn wir nun aber fragen, warum eine solche Erziehung des Menschen nothwendig sei, so erhalten wir zunächst zur Antwort, daß der Mensch nicht ursprünglich alles Guten theilhaftig sein konnte, und also wenn er nach Gottes Güte desselben theilhaftig werden sollte, nur allmälig dazu gelangen konnte, so lange er aber nur wenig Gutes hatte, schwach war und einer Leitung bedurfte. Denn

1) So lange man kein letztes Ziel der Vernunft oder nur einen Kreislauf der Dinge kannte, wie die Griechischen Philosophen, konnte dieser Gedanke sich nicht entwickeln.

2) Ib. V, 29, 1.

3) Ib. IV, 20, 1 sqq.; 38, 3.

4) Ib. 6, 7.

5) Ib. II, 28, 3.

Irenäus hält sich hierbei streng an den Gegensatz zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe. Unvernünftig sind die, welche ungeduldig die Zeit ihres Wachsthums nicht erwarten können und ihre Unvollkommenheit dem Schöpfer Schuld geben; sie werfen ihm vor, daß sie nicht sogleich als Götter geschaffen worden, sondern als Menschen, welche erst Götter werden sollten. Das ist nemlich die Natur alles Geschaffenen, daß es erst werden und allmälig emporwachsen, sich üben und erstarken muß, um zu der Herrlichkeit, welche ihm bestimmt ist, zum Schauen Gottes zu gelangen [1].

Aber als ein zweiter Grund schließt sich hieran auch besonders die Lehre von der Freiheit an. Der Mensch mußte erzogen werden, weil er ein vernünftiges und freies Wesen sein sollte, und ein vernünftiges und freies Wesen sollte er sein, damit er von Gott lernen könnte. Nicht von Natur, wie die Gnostiker lehren, sollte der Mensch gut oder böse sein, sondern durch seine eigene Wahl, damit er nach Gerechtigkeit Lob oder Tadel empfinge. So sollte er Gott dadurch ähnlich werden, daß er Ursache seiner selbst würde. Darin besteht das Bild Gottes

---

1) Ib. IV, 38, 2. οὕτως καὶ τὴν ἀρχὴν ὁ μὲν θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ, ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονὼς ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτὸ ἢ καὶ λαβὼν χωρῆσαι ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν. — — οὐ περὶ τὸν θεὸν μὲν τὸ ἀδύνατον καὶ ἐνδεές, ἀλλὰ περὶ τὸν νεωστὶ γεγονότα ἄνθρωπον, ὅτι μὴ ἀγέννητος ἦν. Ib. 3. τέλειος γὰρ ὁ ἀγέννητος· οὗτος δέ ἐστι θεός. ἔδει δὲ τὸν ἄνθρωπον γενέσθαι καὶ γενόμενον αὐξῆσαι καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι καὶ πληθυνθέντα ἐνισχῦσαι καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην. Ib. 4. Irrationabiles igitur omni modo, qui non exspectant tempus augmenti et suae naturae infirmitatem adscribunt deo.

in ihm, daß er ein freies Wesen ist und alles Gute, welches er besitzt, zwar empfängt, aber auch nach seinem eigenen Willen bewahrt; darin besteht sein Vorzug vor den unvernünftigen Thieren und vor der unbelebten Schöpfung, daß er das Gute erkennen und wählen und in eigener Bewegung sich aneignen, es lieben und genießen kann [1]). Aber indem nun der Mensch das Gute durch seinen freien Willen ergreifen, sich aneignen und darin Gott erkennen soll, ist es auch möglich, daß er Gott seinen Gehorsam versagt und dadurch sich selbst den Zugang zum Guten und zum Lichte der Erkenntniß verschließt. Wenn dies geschieht, so ist es die eigene Schuld derer, welche sich von Gott wenden, und ihr folgt die gerechte Strafe. Gott jedoch die Schwäche des Menschen voraussehend hat auch dafür gesorgt, daß die von ihm Abgewendeten, wenn sie nicht hartnäckig im Ungehorsam beharren, wieder zu ihm zurückgeführt werden. Sein Wille im Menschen sich zu offenbaren würde nicht ausgeführt werden, wenn ihn der Teufel besiegen könnte, indem er die Menschen verführte. Gott aber ist unbesieglich und der Mensch mußte also wieder zum Guten zurückgeführt werden. Ja Gott ließ nicht ohne Absicht die Verführung des Menschen zum Bösen zu, denn dieser sollte dadurch seine Schwäche und, wenn er durch Gottes Veranstaltungen gerettet würde, die Größe der Gnade und der Macht Gottes gewahr werden; den Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen erfahrend sollte er das

---

1) Ib. IV, 4, 3. Suae potestatis, ipse sibi causa est. Ib. 37, 2; 4; 6; 7. οὐχ ὁμοίως ἀγαπᾶται τὰ ἐκ τοῦ αὐτομάτου προσγινόμενα τοῖς μετὰ σπουδῆς εὑρισκομένοις.

Gute um so höher schätzen, um so mehr lieben lernen, und indem er im Kampfe gegen das Böse sich übte, um so stärker im Gehorsam gegen Gott werden [1]).

Was nun den Verlauf der göttlichen Erziehung betrifft, so ist schon früher erwähnt worden, daß die Offenbarung und mithin auch die Erziehung Gottes vom Anfange der Welt beginnt. Dies zeigt sich im natürlichen Gesetze, welches dem Menschen eingeboren ist; der Mensch sollte es beobachten um durch seinen Gehorsam zu Gott zu gelangen. Schon die Patriarchen trugen es in ihren Herzen; erst später wurde es im Dekalog aufgeschrieben, weil das Volk, in welchem Gott sich verherlichen sollte, in der Ägyptischen Sklaverei verwildert war. Da war es nöthig, daß Gott von Neuem die Menschen zu sich rufe. Da wurde aber auch den Juden wegen ihrer Geneigtheit zum Abfall das Cäremonialgesetz aufgelegt, damit sie durch Bilder die Wahrheit, durch Zeitliches das Ewige, durch Fleischliches das Geistige, durch Irdisches das Himmlische lernen möchten. Dasselbe Gesetz haben wir alsdann auch durch Christum empfangen, der das alte Gesetz im Wesentlichen nicht abgeschafft, sondern nur erweitert hat, indem er alle natürliche Gesetze beibehielt, aber nicht allein die böse That, sondern auch das böse Gelüst verdammte, nur von den äußern Gebräuchen uns lossprach und von den Bildern zur Wahrheit uns führte [2]). Wenn nun alles Frühere zur Erziehung des Menschen

1) Ib. III, 20, 1 sqq.; 23, 1; IV, 37, 7; 39, 1; V, 3, 1. Virtus enim in infirmitate perficitur, meliorem efficiens hunc, qui per suam infirmitatem cognoscit virtutem dei.

2) Ib. IV, 13, 1 sq.; 14, 3; 15, 1; 16, 5.

gehört, so ist diese doch erst durch die Erscheinung Christi in menschlicher Gestalt vollendet worden. Nachdem nemlich die Menschen vom Teufel sich hatten verlocken lassen, wählte zwar Gott Einige von ihnen aus, welche würdig waren, daß er ihnen durch seinen Sohn sich offenbarte, gebot diesen sich abzusondern von den übrigen unheiligen Menschen, nahm sie unter seine besondere Führung und gab ihnen die Verheißung der kommenden Offenbarungen; aber nur zu dem Zwecke um eine weitere und vollkommnere Ausbreitung des heiligen Geistes vorzubereiten; denn jene sahen Gott nur im Bilde, der in Wahrheit zu den Menschen kommen sollte, und nur wenigen Propheten wurde der heilige Geist zu Theil, welcher durch die christliche Offenbarung über alle Völker sich ausbreiten sollte[1]. Als ein wahrer Mensch mußte Gottes Sohn uns erscheinen, damit der Feind des Menschen auch vom Menschen besiegt würde; nur ein Mensch, in welchem Gott wohnte, konnte die Menschen und Gott wahrhaft mit einander vermitteln und beide zur Liebe und Gleichheit der Gesinnung führen, den Menschen mit Gott versöhnen und Gott den Menschen offenbaren, die Menschen gewöhnen Gott zu erkennen und Gott gewöhnen im Menschen zu wohnen[2]. Doch auch mit dieser Offenbarung Gottes im Menschen ist noch nicht alles vollbracht, sondern sie ist nur der Anfang eines neuen Laufes in der Erziehung des Menschen. Nicht auf einmal konnte dieser der göttlichen Gaben theilhaftig werden, sondern wie alles Gewordene

1) Ib. 10, 1; 20, 8; 12.

2) Ib. III, 18, 7; 20, 2. Ut adsuesceret hominem percipere deum et adsuesceret deum habitare in homine.

die Reife der Zeit erwarten muß, so mußte auch der Mensch allmälig an das Wohnen des heiligen Geistes in ihm gewöhnt werden; er mußte allmälig Gott fassen lernen. So wurde anfangs nur ein kleiner Theil des heiligen Geistes ihm eigen, ein Pfand der größern Gaben und der Vollkommenheit, welche ihm zuwachsen sollte 1).

Indem nun aber Irenäus bei dieser unvollkommenen Offenbarung Gottes, wie sie bisher stattgefunden hat, nicht stehen bleiben will, wird er zu den Hoffnungen über das gegenwärtige irdische Leben hinausgeführt. Zuletzt soll der ganze Mensch geheiligt werden und der ganze heilige Geist ihm beiwohnen; der ganze Mensch, welcher aus Geist und Leib und Seele besteht, so daß also auch erst nach Auferstehung des Leibes uns die wahre Vollkommenheit beiwohnen kann. Die Lehre von der Auferstehung des Leibes hat dem Irenäus eine doppelte Bedeutung, eine praktische und eine theoretische. In praktischer Rücksicht hält er sie fest, damit wir uns ermahnen lassen nicht allein unsern Geist zu heiligen, sondern auch die Seele, das Mittlere zwischen Körper und Geist, und den Leib unter dem Gesetze der Freiheit vor allem Bösen zu bewahren und von allem Bösen zu reinigen 2). In theoretischer Rücksicht gelten ihm alle drei als nothwendige Bestandtheile eines Wesens; sie alle zusammengenommen sind der vollständige Mensch, welcher zu seiner Gerechtigkeit wiederhergestellt werden und die Herrlichkeit Gottes schauen soll. Wir sollen uns wiederfinden als

1) Ib. V, 8, 1. Paulatim adsuescentes capere et portare deum.
2) Ib. 6, 1.

dieselben Wesen, welche wir früher waren, nur in verherrlichter, geheiligter Weise, auch in einem vergeistigten Leibe; wir sollen daher auch im ewigen Leben des zeitlichen Lebens uns erinnern, jeder in seinem eigenen Leibe und in seiner eigenen Seele; denn ein jeder Körper hat seine eigene Seele, wie seinen eigenen Charakter. Daher verwirft Irenäus auch die Lehre von der Seelenwanderung, eine thörige Annahme, weil uns die Erinnerung eines frühern Lebens fehlt, welche durch die Bekleidung mit einem neuen Körper nicht hätte verlöscht werden können; denn der Körper ist zum Dienste der Seele und kann ihre Thätigkeit wohl hemmen und verändern, aber nicht abschneiden [1]. Mit dieser Lehre von der Auferstehung der Leiber hängt auch des Irenäus Ansicht von der bestimmten Zahl der Seelen zusammen. Ähnlich wie Platon und in Übereinstimmung mit seiner Scheu vor dem Maßlosen nimmt er nemlich an, daß nur eine abgemessene Anzahl der Menschen von Gott zum Leben bestimmt sei; daher müsse auch einmal die Geburt aufhören nach der harmonischen Anordnung Gottes, und dann würden die Gestorbenen wiederauferstehen [2], deren Seelen bis dahin aufbewahrt wurden [3], dann würde das Gericht sein über Gute und Böse, jener zum ewigen Leben, dieser zum ewigen Tode [4]. Nach bestimmter Zeit aber wird die alte Welt vergehn und eine neue Welt gebildet werden, nicht der Substanz, aber der Form nach von jener verschieden [5].

1) Ib. II, 33, 1 sqq.; 34, 1; V, 6, 1; 9, 1.
2) Ib. II, 33, 5.
3) Ib. V, 31, 2.
4) Ib. V, 27, 2.
5) Ib. V, 28, 3; 36, 1.

Bei der Betrachtung dieser Lehre von den letzten Dingen sei es erlaubt noch besonders auf einen Punkt aufmerksam zu machen. Die christliche Lehre in der ersten Gestalt, in welcher sie auftrat, läßt offenbar das Ethische stärker hervortreten, als das Physische. Sie schloß sich ja einer ethischen Aufgabe an, der Bildung einer religiösen Gesellschaft, einer Kirche, welche nur durch Umwandlung der Gemüther und des sittlichen Wandels erreicht werden konnte. Aber dennoch fehlt in dieser Philosophie das Physische nicht gänzlich. Nur bei einer einseitig ascetischen und einsiedlerischen Richtung hätte es völlig verschwinden können; eine solche aber mußte den Zeiten fremd sein, welche nichts mehr suchten, als religiöse Gemeinschaft. Unbestimmt ist nun dieses Moment schon in der Lehre von der göttlichen Vorsehung enthalten, sofern diese auch die physischen Verhältnisse ordnet, auf bestimmtere Weise aber tritt es natürlich hauptsächlich in der Richtung hervor, in welcher überhaupt der Geist der ersten Christen vorherschend sich bewegte, in der Beziehung auf die letzten Dinge. Da regt die Berücksichtigung des Physischen die Lehre von der Wiedererweckung des Fleisches und von der Erneuung der Welt an, wie dieselbe schon in den ältesten Glaubensformeln angedeutet ist. Dieser schließt sich Irenäus an, nicht ohne ein Bewußtsein von der Verschiedenheit des Sittlichen und des Natürlichen, denn wenn jenes zwar in Gottes Gnade, aber dennoch auch in unserm freien Willen stehn soll, so wird dagegen die Wiedererweckung des Fleisches und die Gestaltung einer neuen Welt allein der Macht Gottes zugeschrieben. Es ist hierin deutlich der Gedanke ausgedrückt, daß zur Ge-

ligkeit des Menschen nicht allein die Heiligkeit des Willens, sondern auch die Vollkommenheit aller seiner äußern Verhältnisse gehöre.

Man wird freilich finden, daß diese Lehren des Irenäus in vielen Punkten noch von der überlieferten Form der Kirchenlehre abhängig und nicht so zu einem wissenschaftlichen Ganzen ausgebildet sind, daß die eine der andern zu einer sichern Stütze diente. Dennoch wird man auch nicht verkennen, daß der wissenschaftliche Trieb in ihnen lebt, welcher alles zu einem Ganzen abzurunden bemüht ist, daß er auch in philosophischem Geiste darauf ausgeht für die Überzeugung, welche in der kirchlichen Überlieferung sich gebildet hat, Gründe der Vernunft zu finden. Und wie roh nun auch diese ersten Umrisse der christlichen Lehre sein mögen, so wird doch niemand anstehn in dieser noch unscheinbaren Gestalt das Werden der christlichen Philosophie zu erkennen, welcher die weitern und reifern Versuche, die aus ihr hervorgegangen sind, damit vergleichen kann. Gewiß sind sie nicht unscheinbarer, als die Gedanken eines Thales oder eines Sokrates.

Drittes Kapitel.

Tertullianus.

Eine viel heftigere Anklage der alten Philosophie finden wir beim Q. Septimius Florens Tertullianus, welcher sonst in den meisten Punkten seiner Lehre sehr nahe an

den Irenäus sich anschließt. Dieser Mann, früher ein Heide, mit der heidnischen Literatur vertraut, wahrscheinlich auch ein Rechtsgelehrter, hatte sich mit glühendem Eifer der christlichen Kirche angeschlossen und bekleidete in ihr das Amt eines Presbyters bis er zu der ketzerischen Secte der Montanisten übertrat. Seine zahlreichen Schriften, welche er zu Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts verfaßte, haben trotz dem, daß viele von ihnen den Montanismus offen bekennen, in der Lateinischen Kirche zu allen Zeiten einen großen Ruhm behauptet und sind durch den nervigen und ursprünglichen Geist, welchen sie verrathen, auch zur Verbreitung wissenschaftlicher Gedanken von großer Wirkung gewesen. Eine durch Afrikanische Rhetorik genährte Manier ist in ihnen zwar nicht zu verkennen; aber sie empfahl sich in glänzenden Gegensätzen dem Geschmacke der Zeit, und wer einer von Charakter durchdrungenen Schreibart die Schwächen augenblicklicher Aufwallungen und kühner Übertreibungen zu vergeben weiß, der wird die großen Schönheiten seiner Aufsätze mit Liebe verfolgen können und finden, daß Tertullianus die Manier seiner Schule seinem eigenthümlichen Geiste gut anzupassen wußte. In ironischen Ausfällen, eben so heftig abstoßend als ergreifend, weiß er die lichten und festen Überzeugungen seiner Denkart im hellsten Glanze hervortreten zu lassen, während er auf alles, was noch in unbestimmter Entwicklung bei ihm begriffen ist, blendende Streiflichter wirft und es mit kurzen, oft dunkeln Andeutungen beseitigt. Wenn auch sein Montanismus in spätern Jahren ihn von der katholischen Kirche schied, so verleugnet er in ihm doch nicht seine

ihm ursprünglich beiwohnende Gesinnung. Vielmehr auf der einen Seite, so weit der Montanismus auf strenge Sitte und äußere Übung drang, behauptete Tertullianus darin nur die ältere Stellung des Christenthums gegen das Heidenthum, welche zu seiner Zeit einem laxern Wandel nachzugeben begonnen hatte, und von der andern Seite, so weit der Montanismus neue Prophetengaben in Anspruch nahm, gab Tertullianus auch hierin nur einem Bedürfnisse nach, welches er schon früher in seinem Kampfe für die Feststellung der Lehre gefühlt hatte. So ist sein Montanismus in der genauesten Übereinstimmung mit seiner eigenthümlichen Denkweise und den Überlieferungen, daß er von der montanistischen Partei wieder abgefallen sei und eine eigene Secte gestiftet habe, liegt wenigstens so viel Richtiges zu Grunde, daß seine Natur keinesweges einer sklavischen Abhängigkeit von einer Partei sich unterwerfen konnte [1]).

Dennoch will dieser selbständige Geist der Überlieferung der Kirche völlig sich unterwerfen. Und damit hängt seine Stellung zur Philosophie genau zusammen, welche sich auf den ersten Anblick als durchaus feindselig verkündet. Wie häufig und wie heftig greift er die Platonische Lehre an; wie entschieden verwirft er die stoische Philosophie, mit welcher doch viele seiner Lehren auf das Genaueste zusammenstimmen! So setzt er sich den philosophischen Systemen entgegen, welche in seiner Zeit unter den Christen die meiste Billigung fanden. Den Sokrates,

---

1) Vergl. Neander's Antignostikus. Geist des Tertullianus. S. 509.

das Haupt fast aller Griechischen Lehren, zerreißt er in den gehäßigsten Deutungen aller seiner Äußerungen im glänzendsten Augenblicke seines Lebens, als er für seine Lehre sein Leben opferte. Sein Dämonion ist dem Tertullianus nur ein böser Geist, der ihn besessen [1]. Denn niemanden komme die Wahrheit zu ohne Gott und Gott sei niemanden bekannt ohne Christum, Christus niemanden ohne den heiligen Geist und ohne den Glauben. Von allen diesen Dingen wußten aber die Heiden nichts. Zwar haben auch sie aus der Quelle der Propheten geschöpft, ihre Dichter, Sophisten und Philosophen; aber nur eine neblige, noch verdunkelte Wahrheit, wie sie bei den Juden war, empfingen sie überliefert, und wenn auch irgendwo die einfache Wahrheit ihnen vorgelegt wurde, durch ihr vorwitziges Forschen nach verborgenen Dingen trübten sie dieselbe und machten sie unsicher [2]. Die Philosophen sind die Patriarchen der Ketzer; aus jenen haben diese ihre Lehren geschöpft mit verwegener Neugier erforschend, was dem Glauben nicht offenbart worden ist. Die Philosophie ist ein Werk der Dämonen, von ihnen gelehrt, von ihnen empfohlen [3]. Weit davon entfernt ist er natürlich das Christenthum für eine Art der Philosophie zu halten [4]. Fast wie ein Spott mußte es erscheinen, wenn er dennoch den philosophischen Mantel annahm und nun hierin auch

---

1) De anima 1; 39.

2) Apol. 47.

3) De anima 1; 3. Philosophis — — patriarchis, ut ita dixerim, haereticorum. De praescr. haer. 7. Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum. Adv. Marc. V, 19.

4) Apol. 46.

eine Ähnlichkeit des Christenthums mit der Philosophie erkannte [1]).

Man sollte meinen, ein Mann, welcher so harte Urtheile über die Philosophie aussprach, müßte mit philosophischen Untersuchungen nichts gemein gehabt haben und nur darauf ausgegangen sein sie, was an ihm war, gänzlich zu beseitigen. Dies ist auch wirklich seine Absicht. Er glaubt der Philosophie nicht zu bedürfen, der Glaube ist ihm genug, wie eng auch seine Grenzen umschlossen sein mögen. Des Gewissen giebt es nur wenig; dem Christen aber ist es nicht erlaubt weiter zu forschen, als zu finden erlaubt ist; und zu finden erlaubt ist nur, was von Gott gelernt wird; was wir aber von Gott lernen, das ist ein Ganzes [2]). Wir bedürfen keiner Neugier nach Jesu Christo und keiner Forschung nach dem Evangelio. Wenn wir glauben, so verlangen wir nichts weiter zu glauben; denn das glauben wir zuerst, daß wir nichts anderes weiter glauben sollen [3]). Der Glaube ist ihm so vollkommen genügend, daß er nichts weiter verlangt, weder Lesen der Schrift, noch Taufe. Der volle Glaube

---

1) De pallio c. 6. Gaude, pallium, et exulta, melior jam te philosophia dignata est, ex quo Christianum vestire coepisti.

2) De anima 2 fin. Nam et certa semper in paucis et amplius illi (sc. Christiano) quaerere non licet, quam quod inveniri licet. — — Porro non amplius inveniri licet, quam quod a deo discitur. Quod autem a deo discitur totum est.

3) De praesc. haer. 8. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse, quod ultra credere debemus.

t des Heils sicher [1]. Einen so blinden Glauben em-
fiehlt er, wie schon oben angedeutet wurde, daß er ihn
üher verlangt, als das Lernen, was dieser Glaube lehre
der befehle [2]. Unbedingt sollen wir uns der Stimme
Gottes ergeben und nicht erst prüfen, ob sie es ist. Die
Worte des Herrn: suchet und ihr werdet finden, will er
ur für die Zeiten gelten lassen, als Jesus noch nicht als
Christus anerkannt war und die Juden deswegen auf ihre
eiligen Schriften verweisen mußte um seine Verkündigung
arin zu erkennen [3].

In diesem Sinne weist er uns an die Überlieferung
er Kirche. Die Häresien haben von der Wahl ihren
Namen, aber der Christ hat nicht zu wählen; bei ihm
eht nichts in seiner Willkür. Die Apostel sind unsere
ehrer, die auch nichts in ihrer Willkür vorbrachten, son-
ern ihre von Christo empfangene Lehre treulich den Völ-
ern überlieferten [4]. Die Regel des Glaubens müssen
wir festhalten, die Überlieferung der Apostel, mehr die
mündliche, als die schriftliche; denn über den Kanon der
eiligen Schrift wird gestritten, ihre Auslegung ist un-
icher; wir müssen zuerst fragen, wo die richtige Über-
ieferung ist [5]. Die Apostel haben die wahre Regel der
on ihnen gegründeten Kirche übergeben; von dieser ist
e übertragen worden als ein Same der Lehre auf andere
Kirchen, welche alle zusammenhangen und die eine Kirche

1) De bapt. 18 fin. Fides integra secura est de salute. De
praescr. haer. 14.

2) De cor. mil. 2.

3) De praescr. haer. 8.

4) Ib. 6.

5) Ib. 14 sqq.

bilden. So hangen wir durch Einheit der Lehre mit der apostolischen Kirche zusammen; das ist das Kennzeichen der Wahrheit [1]). Man kann nicht fester an die Einheit der Lehre und der Kirche sich anschließen, als Tertullianus; ihr anzuhangen, darin findet er die Festigkeit seines Glaubens. So wie ein Glied seine Gesundheit und seine Stärke aus der Verbindung mit allen übrigen Gliedern schöpft, so schöpft er die Stärke seines Glaubens aus der Gemeinschaft des Lebens und des Glaubens mit den übrigen Christen, mit welchen er sich wie zu einem Leibe verwachsen denkt. Nichts kann ihn nun abbringen von der Sicherheit seines Glaubens; kein Trieb des Forschens — denn wie oftmals verdammt er die Neugier, den Vorwitz! — kein Zweifel gegen die Möglichkeit und Glaublichkeit dessen, was die Regel des Glaubens lehrt. Denn gegen die Regel nichts wissen, heißt alles wissen [2]); der Glaube macht uns selig, nicht das Wissen; was die heilige Überlieferung sagt, ist glaublich, weil es abgeschmackt ist; es ist gewiß, weil es unmöglich [3]).

Es ist merkwürdig genug, daß ein Mann so unerschütterlich festhalten konnte an der Einheit der Kirche und der Untrüglichkeit ihrer Lehre, welcher selbst einer Partei in ihr angehörte, welcher selbst die Kirche ihrem großen Theile nach einer zu engherzigen Auffassung der göttlichen Wirksamkeit in unserm Geiste und einer Verach-

1) Ib. 20. Traducem fidei et semina doctrinae. Ib. 21. Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa: hoc est testimonium veritatis.

2) Ib. 14.

3) De carne Chr. 5. Credibile est, quia ineptum est. — — Certum, quia impossibile.

tung oder Vernachlässigung der strengen Zucht und der frommen Übung beschuldigte und deswegen sich absondern zu müssen glaubte [1]. Aber freilich auf die äußere Einheit der Kirche kommt es ihm wenig an; er nimmt sie in einem geistigen Sinn [2], und für die alte und wahre Kirche glaubt er zu fechten, selbst indem er für die neuen Offenbarungen des Montanus, der Priscilla, der Maximilla das Banner erhebt. Man bedenke nur seine Lage, und man wird nichts Wunderbares darin finden, daß er, indem er die alte Kirche sichern will, auf die neuen Offenbarungen horcht. Ihm kommt alles auf eine sichere Grundlage seiner Überzeugungen an; wie weit diese führen werden, darüber ist er fürs Erste unbekümmert. Aber darüber muß er in Sorge gerathen, daß nicht allein Heiden, sondern auch Ketzer, die doch vom neuen und alten Testament ausgehen, die orthodoxe Lehre angreifen, daß sie Spaltungen in der Kirche über die Lehre bewirken; ja daß in der orthodoxen Kirche selbst Zweifel und Zwistigkeiten um sich greifen und allmälig eine weniger strenge Übung, eine neue Ansicht der Dinge sich verbreitet. Dagegen findet er nun keinen Schutz in den heiligen Schriften. Das alte Testament ist ja selbst durch das neue erschüttert worden; nicht alles in ihm gilt fortwährend auch noch für uns; die Regel, welche er selbst aufstellt, um das noch Gültige von dem Abgeschafften zu

---

1) Die, welche den Paraklet und die neuen Prophetien verachten und der Wollust sich hingeben, sind ihm psychici. De jejunio advers. psychicos 1.

2) De pudic. 21 fin. Sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.

unterscheiden[1]), konnte ihm schwerlich für alle Punkte der Lehre genügen; sie ist überdies nicht allgemein anerkannt; auch das neue Testament ist gar zu verschiedener Auslegungen fähig; er findet das auch natürlich; denn es sollte Häresien geben zur Prüfung der echten Christen; dazu aber mußte es auch zweideutige Stellen in der heiligen Schrift geben, durch welche jene ihre Meinungen wahrscheinlich machen könnten[2]. Daher findet Tertullianus einen sichern Grund gegen Ketzereien auch nicht in den heiligen Schriften, ja sieht sich selbst nicht selten genöthigt zu kühnen Auslegungen seine Zuflucht zu nehmen, um seine Überzeugungen mit den Aussprüchen derselben in Übereinstimmung zu bringen. Wie hätte auch bei der Unsicherheit des Kanons der heiligen Schriften, bei der Unerfahrenheit in der Auslegung und dem Mangel an historischem Sinn in dieser Zeit ein vollkommenes Vertrauen zu dieser Quelle der Einsicht herschen können! Fester steht nun freilich die Regel des Glaubens; doch herscht auch über sie nicht völlige Übereinstimmung in allen Ausdrücken, eben diese Ausdrücke lassen eine verschiedene Deutung zu, und Tertullianus ist überdies weit davon entfernt anzunehmen, daß damit alle Erkenntniß der Wahrheit abgeschlossen sei. Daher will er auch diese Regel nur als sichere Grundlage der Forschung und als Maßstab der Prüfung, durch welchen man Wahres und Falsches unterscheiden könne. Man möge weiter vordringen und dabei an solche unter seinen Brüdern sich wenden, welche

---

1) Vergl. Neander a. a. O. S. 252.

2) De resurr. carn. 63.

in der Untersuchung geübt sind; nur solle man davon das Heil der Welt nicht abhängig machen [1]. Er sieht es vollkommen ein, daß man die Forschung nicht fallen lassen und nicht beim Alten stehen bleiben könne; er will das Alte nur nicht beseitigt, noch weniger verfälscht haben; das Neue mag dabei immer emporkeimen; der Wahrheit soll niemand wehren, keine Gewohnheit, kein Alter der Zeit, kein Ansehn der Person oder des Ortes. Das Neueste für uns ist oft das Älteste an sich; denn Christus, die Wahrheit, ist von Ewigkeit her. Die Ketzereien widerlegt nicht ihre Neuheit, sondern die Wahrheit [2]. Allein wenn er nun so weiter vordringen will in Erforschung der Wahrheit, als die ursprüngliche christliche Offenbarung und die Regel des Glaubens führt, so sieht er sich dabei doch wenigstens für die einfachen Christen, welche nicht forschen, sondern nur glauben können, nach einer sichern Stütze um, welche das müßige Forschen und den Vorwitz abschneide, die Ketzereien beseitige und das Ganze der Kirche zusammenhalte. Denn er will das Christenthum und die Einsicht, welche es gewährt, nicht den Gelehrten oder Wissenschaftlichen, welche nur Wenige sind, vorbehalten wissen; Alle sollen daran Theil haben; das Christenthum soll keine Geheimlehre sein [3]. Dabei findet er nun die einzige Hülfe in dem heiligen Geiste, welcher noch immer die christliche Kirche belebt und in ihr seine Stimme erhebt. Denn überhaupt gehört zum

1) De praescr. haer. 14.

2) De virg. vel. 1. Haereses non tam novitas, quam veritas revincit.

3) De praescr. haer. 25 sq.

Wesen der Seele das Ahnungsvermögen, welches alle Menschen kennen [1], und die Träume besonders, wiewohl sie oft von Dämonen stammen, verkünden uns doch auch Gott und versichern uns die Gegenwart des göttlichen Geistes, welcher über alles Fleisch ergossen ist, so daß die meisten Menschen Gott aus Traumerscheinungen kennen lernen [2]. Wie sollte nun Gott diese Gaben und Offenbarungen nicht besonders der heiligen Kirche geschenkt haben! Tertullianus sieht es daher als einen Frevel gegen den heiligen Geist, als eine den Lüsten ergebene Gesinnung an, wenn man der gegenwärtigen Kirche das absprechen wollte, was allen Menschen gemeinsam ist, der alten Kirche aber unstreitig zukam, die Gabe der Weissagung und der höhern Erleuchtung [3]. Diese findet er nun bei den Montanisten; darum schließt er sich ihnen an. Da wird der Geist ergriffen und seinem Sinn und Bewußtsein entrückt; von der göttlichen Kraft gleichsam umschattet. Man kann nicht leugnen, daß auch in dieser Vorstellung von einer Ekstase ohne Bewußtsein die Ansichten der alten Religionen beim Tertullianus, wie beim Tatianus, sich geltend machen [4]. Von den Offenbarungen

---

1) De anima 22; 24; adv. Marc. II, 9; de test. anim. 5. Mirum, si a deo data (sc. anima) novit divinare.

2) Ib. 47. Major paene vis hominum ex visionibus deum discunt.

3) Adv. Psych. 1.

4) Adv. Marc. IV, 22. — in causa novae prophetiae gratiae ecstasin, id est amentiam, convenire. In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit, vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excedat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est.

der Montanisten hofft er nun, daß sie alle häretische Fragen beseitigen und jeden Durst nach Wissenschaft stillen würden [1]. Nicht etwas durchaus Neues und Unerhörtes sollen sie verkünden, sondern die Regel der Kirche festhalten, welche einig, allein unbeweglich und unveränderlich ist, in dem richtigen Verständniß der alten Lehre uns befestigen und die wahre Auslegung der heiligen Schrift unverletzt bewahren, indem sie zu allem diesem Guten das Bessere fügen und in der Ordnung des Lebens und der Lehre uns fortschreiten lassen. Denn so wie der Teufel täglich seinen Erfindungen Neues zufügt, so darf auch das Werk Gottes nicht feiern, sondern deswegen hat uns der Herr den Paraklet gesendet, daß wir nach der Ordnung der Zeiten in Weisheit weiter kommen sollen, weil des Menschen Mittelmäßigkeit nicht auf einmal alles fassen konnte [2].

Wir sehen also, daß Tertullianus keinesweges die weitere Entwicklung der christlichen Lehre abschneiden wollte. Vielmehr ist dies einer der Grundzüge seiner Ansicht, wie wir später genauer betrachten werden, daß alles in einem allmäligen und beständigen Fortschreiten ist;

1) De resurr. carn. 63 fin. — cujus si hauseris fontes, nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quaestionum.

2) Adv. psych. 1; de virg. vel. 1. Quale est enim, ut diabolo semper operante et adjiciente quotidie ad iniquitatis ingenia, opus dei aut cessaverit aut proficere destiterit? cum propterea paracletum miserit dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario domini, spiritu sancto. — — Quae est ergo paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur?

aber er gehört zu den Männern, welche der Überzeugung leben, daß eine jede Meinung nur in so fern ein wahrer Fortschritt ist, als sie auch das Alte und die bewährten Güter der Vorzeit zu bewahren weiß, und in einer Zeit lebend, welche schon manche Spuren des Verfalls verräth, ohne schon eine sichere Bahn des Fortschreitens eingeschlagen zu haben, ist er nun doppelt ängstlich das Alte zu sichern gegen den Übermuth der Neuerer.

Man sollte nun meinen, der Standpunkt, welchen Tertullianus im Montanismus gefunden hatte, wäre völlig befriedigend für ihn gewesen und er hätte dabei keines weitern Nachdenkens und keiner Philosophie bedurft. Aber dem ist doch keinesweges so; vielmehr wird er bei allen diesen Mitteln der Offenbarung, welche er gegen den Vorwitz des menschlichen Grübelns in Bewegung setzt, dennoch zuletzt in die Philosophie getrieben. Dies ist uns lehrreich genug erschienen, um die Mühe nicht zu scheuen ihn durch alle die bisherigen Irrgänge seiner Annahmen zu begleiten.

Man muß bedenken, er befindet sich in einem lebhaften Streite, gegen die Heiden, gegen eine große Zahl von Ketzern verschiedener Art, selbst gegen die Orthodoxen, welche lau und kaltsinnig die Offenbarungen der Montanisten verschmähen. Gegen alle diese muß er die Wahrheit seiner Überzeugungen vertheidigen. Die Beweise aber aus dem prophetischen Geiste der Montanisten nehmen sie sämmtlich nicht an; daher gegen diese Widersacher muß er einen andern Boden des Streites suchen. Überdies kommt noch ein anderer Beweggrund hinzu. Auf die Kirchenzucht legt er zwar großes Gewicht; besonders

verehrt er die Einfachheit, Strenge und Tapferkeit der alten Kirche und auch von dieser Seite hatte sich ihm der Montanismus empfohlen; aber außerdem beseelt ihn auch ein nachdenklicher Geist; die Fortbildung der Kirchenlehre beschäftigt ihn eifrigst und von dieser Seite konnten ihn nun die prophetischen Gaben der Montanisten nicht hinlänglich befriedigen; denn sie bezogen sich vorherrschend auf die Zucht, ungleich weniger auf die Lehre [1]). Ein Mann, wie Tertullianus, welcher in der Erforschung der Gründe des Christenthums bis in die einzelsten Erscheinungen vorzudringen strebt, in der That nicht viel weniger kühn als die Gnostiker [2]), konnte sich nicht enthalten noch eine andere Erkenntnißquelle anzunehmen außer der geschichtlichen Überlieferung und den neuen prophetischen Aussprüchen.

Diese Quelle nennt Tertullianus die Natur, eine beständig lebendige, treibende Kraft, ihrem Wesen nach von der Vernunft nicht verschieden. Die Seele von Natur uns gegeben bezeugt uns die Wahrheit. Je wahrer ihre Zeugnisse sind, um so einfacher sind sie, je einfacher, um so gemeinfaßlicher, je gemeinfaßlicher, um so allgemeiner, je allgemeiner, um so natürlicher, je natürlicher, um so göttlicher. Die Natur ist die Lehrerin, die Seele die

1) Tertullian bezieht sie immer auch auf die Ausbildung der Lehre, nur daß sie nichts adversus catholicam traditionem enthalten sollten. Ein Beispiel, wie er sie für die Lehre benutzt, findet sich de anima 9. Aber dies konnte freilich nicht viel Sicheres geben. Die Offenbarungen der Montanisten waren in diesem Punkte noch zweideutiger, als die heilige Schrift.

2) Man vergl. z. B. de carne Chr. 17.

Schülerin; Gott ist der Lehrer der Lehrerin [1]). Alle Welt bezeugt Gott in unwillkürlichen Ausbrüchen der Rede. Überall ist das Bewußtsein dieser Wahrheit verbreitet; es spricht gegen die Heiden wider ihren Willen aus ihnen selbst. Das Zeugniß der Wahrheit in der Seele ist älter als das Zeugniß der Prophetie und das Bewußtsein Gottes ist ursprüngliche Mitgift der Seele [2]). Mit den eifrigsten Worten fährt er daher los gegen die Verächter der Natur, wie gegen einen Marcion. In der Welt, in dem schönsten Werke, hat sich Gott offenbart [3]). Zuerst von der Natur müssen wir Gott erkennen lernen [4]). Niemals wird Gott verborgen sein, niemals wird Gott uns fehlen, immer wird er erkannt, gehört und gesehn werden, wie er will. Das Zeugniß für Gott ist dies Ganze, was wir sind und in welchem wir sind [5]). Tertullianus geht in diesem seinem Vertrauen auf das Zeugniß der Natur und der von der Natur belehrten Seele so weit, daß er die Seele eine Christin von Natur nennt [6]), welches denn freilich nur in einem beschränkten

1) De test. anim. 5. Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina. — — Magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocuit aut ista perdidicit, a deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae.

2) Adv. Marc. I, 10. Ante anima, quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia dei dos est, eadem, nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis.

3) Ib. 13.

4) Ib. 18.

5) Ib. 10.

6) Apol. 17. O testimonium animae naturaliter Christianae.

Sinn genommen werden darf, denn Christen werden wir, nicht von Geburt sind wir Christen [1]). So an dem Zeugniß der Natur festhaltend, als einem allgemein verbreiteten, unter Juden wie unter Heiden, liebt er es auch die Sprache, ein Werk des natürlichen Sinnes, zum Zeugniß für die Wahrheit seiner Überzeugungen aufzurufen. Das stillschweigende Bewußtsein der Natur, die Göttlichkeit der Seele selbst, hat sich in der Benennung der Dinge ausgesprochen [2]).

Natürlich ist in allen diesen Berufungen auf die Seele und die Natur die unverfälschte, durch die Sünde nicht getrübte Natur zu verstehen. Diese besteht aber in der Vernunft. Denn die Seele ist von Natur vernünftig, als von einem vernünftigen Urheber herstammend. Alles was Gott geschaffen hat, ist vernünftig, wie vielmehr die Seele, welche aus seinem Athem stammt. Wenn auch etwas Unvernünftiges ihr beiwohnt und wie ihre Natur in ihr sich fortgepflanzt hat, so stammt dies doch allein aus ihrer Übertretung her — denn jede Übertretung ist unvernünftig —, welche von so frühem Anfange her ein altes Übel in ihr genährt hat [3]). Dadurch jedoch ist in der Seele das Vernünftige nicht ausgelöscht worden, vielmehr die andere Natur, welche durch Ausartung uns zugewachsen ist, kann das Natürliche im eigentlichen Sinn, das Herschende und Göttliche in ihr nicht auslöschen;

1) Ib. 18; de test. an. 1.

2) De virgin. vel. 5.

3) De anima 16. Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum a rationali videlicet auctore. Quid enim non rationale, quod deus jussu quoque ediderit, nedum id, quod proprie afflatu suo emiserit? etc.

dies kann nur in den Schatten gestellt werden, weil es nicht Gott ist, aber vernichtet kann es nicht werden, weil es von Gott ist. Selbst im verruchtesten Menschen ist noch ein Same des Guten, leuchtet noch ein Licht, bewährt sich noch das Zeugniß der Seele für Gott [1]. Darauf beruht es denn, daß Tertullianus auch auf die Vernunft sich beruft zur Unterstützung des Glaubens und der Überlieferung; die Vernunft giebt das Gesetz und nur das vernünftige Gesetz hat Anspruch auf Achtung; die Gewohnheit ist nur als die Auslegerin der Vernunft zu verehren [2]. In Gott ist alles, so wie natürlich, so auch vernünftig [3]. So wie Gott, der Schöpfer aller Dinge, nichts ohne Vernunft vorgesehen, angestellt und geordnet hat, so hat er gewollt, daß nichts ohne Vernunft behandelt und eingesehn werde [4].

1) Ib. 41. Nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est, habens suum deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem, ut tamen insit et bonum animae, illud principale, illud divinum et germanum et proprie naturale. Quod enim a deo est, non tam exstinguitur, quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est deus, exstingui non potest, quia a deo est. — — Sic et in pessimis aliquid boni. — — Sic et divinitas animae in praesagia erumpit ex bono priore, et conscientia dei in testimonium prodit.

2) De corona mil. 4. Porro si lex ratione constat, lex erit omne jam, quod ratione constiterit, a quocunque productum. — — consuetudinis, quae propterea colenda est, ne non sit rationis interpres. Ib. 10: apol. 4. Suspecta lex est, quae probari se non vult. Adv. Psych. 10.

3) Adv. Marc. I, 23. Sicut naturalia, ita rationalia in deo omnia.

4) De poenit. 1. Quia deus, omnium conditor, nihil non ratione providit, disposuit, ordinavit, nihil non ratione tractari intelligique voluit.

Sehen wir nun hieraus, daß Tertullianus bei aller seiner Verehrung für die alte Überlieferung und für die neuen Offenbarungen doch keinesweges die Stimme der Natur und der Vernunft in unserer Seele verachtet, daß er vielmehr von ihr die Beglaubigung der Wahrheit erwartet und fordert, ja daß er darauf ausgeht den Gebrauch der Vernunft so weit als möglich auszudehnen um die Gründe des Glaubens zu finden, so kann man wohl darüber nicht weiter sich wundern, daß er bei allen seinen feindseligen Äußerungen gegen die Philosophie doch als einen der Männer sich darstellt, welche zuerst in christlichem Sinn philosophirt haben. Wenn er hierbei die Glaubensregel zum Grunde legt, wenn er einen Glauben verlangt, noch ehe wir erkannt oder den Inhalt des Glaubens vernommen haben, wenn er auch noch neue Offenbarungen des Geistes erwartet, so ist alles dies nichts weiter, als daß er von der innern Stimme seines Gottesbewußtseins ausgehend darauf vertraut, daß die stets in uns lebendige Natur oder Vernunft, die uns zu einer geistigen Gemeinschaft bestimmt hat, bisher uns geleitet habe, und auch ferner uns leiten werde, daß er fordert, wir sollen sie vernehmen in der bisherigen Geschichte und ihr glauben in allen den Offenbarungen, welche zu unserm Heil nothwendig sind, ihr glauben in Andern, wie in uns. Es ist dies der einfachste Offenbarungsglaube, das Bewußtsein einer kräftigen Seele in der Überzeugung, daß sie mit der Natur und mit Gott einig ist. Ein Gegensatz zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntniß, wie man gewähnt hat, ist noch nicht darin. Denn selbst wenn Tertullianus for-

dert, daß wir auch das Abgeschmackte, das Unmögliche den Boten Gottes glauben sollen, so stützt sich dies nur darauf, daß die göttlichen Wirkungen über das Verständniß der Menschen gehen [1]). Und dennoch strebt er noch nach Erkenntniß auch dieser Geheimnisse des göttlichen Wesens; er ordnet zwar demüthig sich seinem Schöpfer unter; er verdammt den Hochmuth derer, welche alles wissen wollen; aber er ist doch weit entfernt von der Muthlosigkeit der Kleingläubigen, welche es für unmöglich halten, daß Gott in uns das Größeste wirke und seine Geheimnisse uns enthülle, ja uns zu Göttern mache [2]). Daß wir Gott erkennen können und sollen, ist die Voraussetzung seiner Lehre; aber die Zeit ist noch nicht gekommen und nichts geschieht gegen die Ordnung der Zeiten [3]).

Man mag sich nun allerdings fragen, wie Tertullianus eine Art der Philosophie treibend dennoch über die Philosophie so gehäßig sich äußern konnte, so daß er durchaus nichts von einem stoischen, Platonischen oder dialektischen Christenthume wissen will, d. h. alle die wissenschaftlichen Hülfsmittel der Forschung verschmäht, welche die frühere Zeit in der Griechischen Philosophie gebracht hatte. Wer jedoch darüber sehr sich verwundern sollte, der würde nur Unkenntniß der Geschichte und des

1) De carne Chr. 4. Plane stultum, si de nostro sensu judicamus deum.

2) Adv. Herm. 4; 5. Nam et dii erimus, si meruerimus illi esse, de quibus praedicavit: ego dixi, vos dii estis, et stetit deus in ecclesia deorum, sed ex gratia ipsius, non ex nostra proprietate, quia ipse est solus, qui deos faciat.

3) De virg. vel. 1. Nihil sine aetate est, omnia tempus exspectant.

Wesens der Philosophie verrathen. Zu allen Zeiten, in welchen bedeutende Wendungen in der Entwicklung des philosophischen Geistes sich ergeben haben, findet sich auch eine ähnliche Verachtung des Alten; in demselben Maße, in welchem man einen neuen Weg einschlagen zu müssen überzeugt ist, hält man den alten für irrig. Tertullianus wurzelt noch ganz im Hasse oder in der scheuen Furcht des Heidnischen, wie sie den Anfängen der christlichen Kirche natürlich waren; jede Annäherung an dasselbe scheint ihm mit Verunreinigung zu drohen. Das Theater, die Spiele und Feste und selbst die unschuldigsten Gebräuche der Heiden verabscheut er. Der Christ soll keine öffentliche Ämter bekleiden; er verbietet ihm den Kriegsdienst oder erlaubt ihn doch nur unter sehr beschränkenden Bedingungen; selbst die Kleidung will er mit den Heiden nicht gemein haben; von jedem Gewerbe, welches mit dem Götzendienste eine Verbindung hat, soll uns die christliche Gesinnung zurückhalten; lieber will er die Christen für die Üppigkeit und den Stolz arbeiten lassen, als für den Aberglauben; dem Maler Hermogenes wirft er nicht allein seine zweite Heirath, sondern auch sein Malen vor; ja er will den Christen auch nicht erlauben die Literatur zu lehren, weil sie mit der Mythologie in Verbindung stehe, und den Einwurf, daß die göttlichen Dinge nicht erkannt werden könnten ohne die Dinge dieser Welt, glaubt er dadurch zurückweisen zu können, daß zwar das Lernen dieser Dinge erlaubt sei, aber nicht das Lehren [1].

---

1) Vergl. über diese Dinge die Schrift de idololatria, besonders c. 10. Quomodo repudiamus secularia studia, sine quibus divina non possunt? etc.

Wie kann man bei dieser Strenge der Gesinnung es anders erwarten, als daß auch die heidnische Philosophie von ihm verworfen werden mußte? Man hat dabei auch darauf zu achten, daß er der Lateinischen Bildung angehörte, in welche die Philosophie bei Weitem weniger eingedrungen war, als in die Griechische. Er sieht die Philosophie als eine Üppigkeit des Geistes an, als abweichend von der Einfachheit der Sitten und des Denkens, welche er liebt. So verschmäht er auch die Dichtkunst der Alten, welche er leicht ersetzen zu können glaubt durch die einfachen Gesänge der Christen. In seinen Declamationen gegen die alte Philosophie möchte man zuweilen wähnen den Seneca zu hören [1], welcher alles Grübeln, alles nicht unmittelbar in das praktische Leben eingreifende Denken für einen Überfluß und eine Verweichlichung des Luxus hielt [2]. Eben deswegen, meint er, habe Christus kommen müssen, um den Menschen, welche schon durch glatte und feine Bildung verlockt waren, ein neues Auge für die Wahrheit einzusetzen [3]. Was er sonst gegen die alte Philosophie vorbringt besteht theils nur in einzelnen Abweichungen der Meinung, theils darin, daß sie aus Ruhmsucht hervorgehe und eine verwegene Auslegerin der göttlichen Natur sei [4], indem sie nach ihren Gesetzen alles

1) De anima 20 nennt er ihn Seneca noster, obgleich er ein heidnischer Philosoph ist.

2) De spect. 28. Philosophi quidem hoc nomen (sc. voluptatis) quieti et tranquillitati dederunt, in ea gaudent, in ea avocantur, in ea etiam gloriantur.

3) Apol. 21. Qui jam expolitos et ipsa urbanitate deceptos in agnitionem veritatis ocularet.

4) De anima 1. Philosophus gloriae animal. De praescr. haer. 7. Temeraria interpres divinae naturae dispositionis.

nordnen wolle, aus wenigen Beispielen eine allgemeine
Regel ziehend, nichts aber der Willkür Gottes überlassend,
ichts nach den Eigenthümlichkeiten seiner Natur beurthei-
end. Von der Natur habe sie sich losgesagt [1].

Allerdings dürfte man fragen, ob Tertullianus nicht
uch von einer Vergangenheit sich losgesagt habe, die
icht weniger im Rathschlusse Gottes lag, als die Natur,
elcher er anhing. Doch ist es nur die heidnische Ver-
angenheit, welcher er zürnt, ohne zu wissen, wie tiefe
Burzeln sie in der Denkweise der Menschen zurückgelassen
atte, in einer Denkweise, die ihn selbst häufig genug
estimmt. Er will der Natur vertrauen, welche aus dem
lterthume her die Keime des Lebens getrieben hat, einer
eständig sich erneuenden Kraft. Er weiß nicht oder über-
eht es, daß dieselbe Natur auch von den Stoikern verehrt
urde, daß er sehr viele seiner Grundsätze über sie von
nen empfangen hat; er übersieht es, weil er freilich
it ihnen das Alterthum nicht höher achten kann, als
ie neue Gestalt der Dinge, welche durch Christum sich
lden sollte.

Ehe wir jedoch seine Ansichten von der Natur, auf
elcher hauptsächlich die Eigenthümlichkeit seiner Lehre
eruht, weiter verfolgen können, müssen wir die Grund-
gen derselben betrachten. Diese sind unstreitig in seiner

---

1) De anima 2. Formas rebus imponit, eas nunc peraequat,
nc privat, de certis incerta praejudicat, provocat ad exempla,
asi comparanda sint omnia, omnia praescribit, proprietatibus
iam inter similia diversis, nihil divinae licentiae servat, leges
turae opiniones suas facit; ferrem, si naturalis ipsa, ut com-
s naturae, de conditionis consortio probaretur.

Theologie zu suchen. Wir haben gesehn, wie unerschütterlich fest er in seinem Bewußtsein Gottes ruht; wie sicher er dem unmittelbaren Zeugnisse vertraut, welches die Natur und die Seele von ihm ablegen. Gott aber, das denkt jeder bei diesem Worte, ist das Ewige und das höchst Große, welchem nichts gleich ist weder an Form, noch Vernunft, noch Kraft oder Macht, was daher nicht seines Gleichen hat und deswegen als ein Einziges gedacht werden muß. Gott allein ist vollkommen [1]). Besser kein Gott, als mehr als einer; denn besser ist es, daß etwas nicht sei, als daß es seiner unwürdig sei [2]). Wer zwei Götter setzt, der mag eben so gut eine Menge von Göttern setzen; denn wenn man einmal über die Einheit weggegangen ist, so folgt die Menge [3]). So greift er den Polytheismus an, eben so aber auch die Gnostiker, welche er der Vermessenheit beschuldigt, weil sie einen höhern und einen niedern Gott unterschieden und über den letztern sich erheben wollten [4]). Der Begriff der Größe aber, von welchem Tertullianus bei dem Beweise für die Einheit Gottes ausgeht, hat sich nicht etwa absichtlos oder nur aus Unvorsichtigkeit eingeschlichen, sondern auf das Genaueste hängt er mit seiner ganzen Denkweise zusammen. Er schließt sich den Grundsätzen der Stoiker an, daß nichts ohne Körper sei, was eine wahre Substanz sei, und denkt daher auch Gott, wie andere Kirchen-

1) Adv. Marc. II, 16.

2) Ib. I, 3. Deus si non unus est, non est. Quia dignius credimus non esse, quodcunque non ita fuerit, ut esse debebit.

3) Ib. I, 5.

4) Ib. II, 2.

väter seiner Zeit, als einen Körper [1], wodurch er aber freilich auch nicht zu leugnen vermeint, daß Gott ein Geist sei, indem er eben den Geist nur als eine eigene Art der Körper zu denken gewohnt ist, als einen Körper von einer bestimmten Gestalt [2], welche er nach der Weise der menschlichen Gestalt beschreibt, die Ausdrücke der Schrift von Händen, Füßen und Augen Gottes in einen wörtlichen Sinn deutend, obwohl er hinzusetzt, daß diese Glieder nicht wie die menschlichen gedacht werden dürften [3]. Man muß natürlich erwarten, daß diese Vorstellungsweise bei andern reinern Gedanken, welche Tertullianus von Gott hegt, nicht folgerichtig durchgeführt werden konnte und daher eine rohe und unentwickelte Form seiner Philosophie voraussetzt; man kann sich auch darüber wundern, daß sie bei einem Manne haften bleiben konnte, welcher einsah, daß man das Göttliche nicht nach menschlichem Maßstabe beurtheilen dürfe [4]; aber man wird sie doch mit seinem Grundsatze im Zusammenhang finden, welcher in dieser Beziehung gewiß mit größerm Recht, als in jeder andern, in Anspruch genommen wird, daß auch das Abgeschmackte und scheinbar Widersinnige bei Betrachtung der Geheimnisse Gottes uns nicht stören solle; man wird sie auch daraus einigermaßen sich

1) De anima 7. Nihil enim, si non corpus. Adv. Prax. 7; de carne Chr. 11. Omne, quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est.

2) Adv. Prax. l. l. Quis enim negavit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Über effigies cf. de anima 9.

3) Adv. Marc. II, 16.

4) L. l. Stultissimi, qui de humanis divina praejudicant.

erklären können, daß er überall das Natürliche und die Wahrheit des Sinnlichen zu behaupten sucht.

Die christliche Lehre von Gott, welche wenigstens die Keime der Trinitätslehre von jeher in sich enthielt, mußte hierdurch früh dazu geführt werden das Wesen Gottes von seinen Beziehungen zu andern Dingen zu unterscheiden. Diesen Unterschied stärker hervorgehoben zu haben, als irgend eine frühere Lehre, ist eins ihrer oft übersehenen Verdienste. Tertullianus schärft ihn in der augenscheinlichsten Weise ein. Gegen den Hermogenes, welcher die Ewigkeit der Welt daraus zu beweisen suchte, daß Gott immer Herr gewesen sei, bemerkt er, es müsse die Substanz Gottes von seiner Macht unterschieden werden, jene sei ewig, diese nur etwas Hinzugekommenes durch sein Verhältniß zu den Dingen, über welche sie geübt werde. So sei er auch nicht ewig Vater und Richter, sondern jenes erst nach Geburt des Sohnes, dieses nach dem Verbrechen, welches gerichtet werde. Sich war er Gott, den Dingen wurde er Gott und Herr dadurch, daß sie wurden [1]. An sich ist er gut, gerecht ist er in Beziehung auf uns [2]. Man sieht, wie diese Lehre den zeitlichen Anfang der Welt voraussetzt, wie sie aber auch für die Güte Gottes einen höhern Anspruch macht, als daß sie abhängig von den zeitlichen Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen sein sollte. Denn die Güte Gottes ist nach Tertullianus der Grund der Geschöpfe,

---

1) Adv. Herm. 3. Deus substantiae ipsius nomen, — — dominus vero non substantiae, sed potestatis. — — Nam deus sibi erat, rebus autem tunc deus, cum et dominus.

2) De resurr. carn. 14. De suo optimum, de nostro justum.

ohne Anfang und vor aller Zeit, weil sie selbst den Grund des Anfanges und der Zeit legt [1]. Tertullianus schließt sich hiermit der Lehre an, welche Platon vorgetragen hatte, daß die Zeit erst geworden sei mit der gewordenen Welt. Die Güte aber erscheint ihm auch deswegen als eine Eigenschaft Gottes an sich, weil sie unzertrennlich verbunden ist mit der Vernunft und, wie schon oben bemerkt, die Vernunft Gott wesentlich und mit seiner Vernunft eins ist [2]. Indem so Eigenschaften Gottes an sich gesetzt werden, soll damit ein letzter Grund aller Dinge behauptet werden, welcher schlechthin ohne alles Verhältniß zu denken sei. Zuweilen spricht sich Tertullianus darüber so aus, daß er den Begriff Gottes ganz von seinen Verhältnissen ablöst. Vor allen Dingen ist Gott gewesen, allein, sich selbst sowohl Welt als Raum und alles. Aber dabei vergißt er doch nicht Vernunft, den Sinn seiner selbst oder Selbstbewußtsein ihm beizulegen [3].

Dadurch aber, daß die Vernunft Gottes mit seiner Güte gleichgesetzt wird, ist nun auch der Übergang von den Eigenschaften Gottes an sich zu seinen Eigenschaften

---

1) Adv. Marc. II, 3. Ergo nec tempus habuit ante tempus, quae fecit tempus, sed nec initium ante initium, quae constituit initium.

2) Ib. 6. Nec ratio enim sine bonitate ratio est, nec bonitas sine ratione bonitas.

3) Adv. Prax. 5. Ante omnia enim deus erat, solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil extrinsecus praeter illum. Caeterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in semet ipso, rationem suam scilicet, — — quae ratio sensus ipsius est.

in Beziehung auf Anderes eingeleitet. Denn alle diese Eigenschaften hängen von der Schöpfung Gottes ab, welche ein Werk seiner Güte und zugleich seine Offenbarung ist. Gott nemlich an sich, das ist der verborgene, der menschlichen Geringfügigkeit unzugängliche Gott, der Gott in der Ruhe, welchen auch die Philosophen verehren; den Menschen aber wird Gott nur offenbar nicht in der Fülle der Gottheit, sondern nach der Fassungskraft der Menschen, als ein menschlicher Gott, der in seinem Sohne sich offenbart hat, so wie auch die Sonne von uns nicht in ihrer vollen Substanz, sondern nur in ihren Stralen erblickt wird [1]. Dies ist nun eine Folge der göttlichen Güte, daß er sich hat offenbaren wollen in der Welt, zunächst im Allgemeinen, alsdann aber auch weiter durch alle besondere Veranstaltungen, welche er getroffen hat, um seine Offenbarung zu vollenden.

Natürlich erklärt sich nun auch Tertullianus dagegen, daß irgend etwas anderes in dieser Offenbarung wirksam sei oder ihr zu Grunde liege, als nur der Wille Gottes. Daher ist er für die Schöpfung aus nichts und bestreitet

1) Ib. 14. Visum quidem deum secundum hominum capacitatem, non secundum plenitudinem divinitatis, — — ut invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine majestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis; sicut nec solem nobis contemplari licet, quantum ad ipsam substantiam summam, quae est in coelis, radium ejus toleramus oculis pro temperatura portionis, quae in terram inde porrigitur. Adv. Marc. II, 27. Sed et penes nos deus (ex conj. Neandr., vulg. Christus) in persona Christi accipitur, quia et hoc modo noster est. Igitur quaecunque exigitis deo digna habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo etc.



die Schöpfung aus der Materie. Diese Lehre greift er besonders von der praktischen Seite an. Man glaubt sie annehmen zu müssen, um das Böse und das Übel in der Welt erklären zu können. Wenn aber die Materie ewig sein soll, so dürfen wir sie nicht für böse halten; denn Ewigkeit und Güte sind nothwendig mit einander verbunden. Sollte das Böse ewig sein, so würden wir vergeblich ihm zu entfliehen suchen und vergeblich würde Gott uns gebieten es zu überwinden [1]. Die Allmacht Gottes läßt sich damit nicht vereinigen, daß er das Böse in der Materie nicht hätte überwinden können, noch damit, daß er ihrer bedurft hätte, um aus ihr die Welt werden zu lassen [2]. Wenn er das Böse zugelassen hätte, da er es durch seine Allmacht besiegen konnte, so würde er nicht weniger Ursache des Bösen sein, als wenn es ursprünglich aus ihm hervorgegangen wäre [3]. Hält man es für nothwendig, daß Gott zur Erschaffung der Welt der Materie sich bediente, so unterwirft man ihn der Nothwendigkeit; aber nicht Nothwendigkeit, sondern Freiheit kommt Gott zu [4].

So bleibt also nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß Gott aus der freien Güte seines Willens die Welt aus dem Nichts geschaffen habe, aus seiner Güte, welche mit seiner Vernunft eins ist, indem er alles nach den

---

1) Adv. Herm. 11. Jam vero, si quod aeternum est, malum potest credi, invincibile et insuperabile erit malum ut aeternum etc.

2) Ib. 8; 9.

3) Ib. 10.

4) Ib. 16. Libertas, non necessitas deo competit.

Vorbildern seiner Vernunft entwarf [1]). In diesen wollte er sich offenbaren und erkannt werden. Dazu bedurfte er keines andern Dieners, als des besten, seines eigenen Wortes [2]). Dieses unterscheidet Tertullianus von der Vernunft Gottes und sieht es als ein Späteres, als eine Folge der Vernunft Gottes an, wiewohl er zugiebt, daß es innerlich noch vor der Weltschöpfung in Gott gewesen sei, aber als eine eigene Substanz doch erst herausgetreten sei in dem schöpferischen Worte, als der Sohn Gottes; denn das Wort Gottes ist schöpferisch [3]). Wir werden uns nicht darüber wundern, daß Tertullianus über dieses Verhältniß des Sohnes zum Vater, über seine Verschiedenheit und Einheit mit ihm nur in sehr unbestimmter und zuweilen ungeeigneter Weise sich erklärt, in einer Weise, welche alles zu sehr nach dem Maße des Natürlichen mißt, da diese Lehren zu seiner Zeit noch wenig zur wissenschaftlichen Sicherheit gekommen waren und eine reine Erkenntniß dieser Verhältnisse mit seiner Vorstellung von der Körperlichkeit Gottes nicht zu vereinigen war [4]).

1) De anima 43. Deus et alias nihil sine exemplaribus in sua dispositione molitus, paradigmate Platonico plenius.

2) Adv. Marc. II, 4.

3) Adv. Prax. 5. Ideoque jam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud deum fuisse, cum rationem competat antiquiorem haberi, quia non sermonalis a principio, sed rationalis deus. — — Tamen et sic nihil interest. Nam etsi deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semet ipsum habebat tacite cogitando et disponendo secum, quae per sermonem mox erat dicturus. Ib. 7.

4) Cf. adv. Prax. 8. Protulit enim deus sermonem, — —

Das Wesentliche bei diesen Untersuchungen ist ihm aber, daß ein Unterschied gemacht werden müsse zwischen dem unsichtbaren und dem sichtbaren Gott [1]. Denn auf alle Weise ist es ihm unglaublich, selbst wenn es die Schrift versichern sollte, daß der allmächtige und unermeßliche Gott, der in keinem Raume, der selbst die äußerste Linie des Weltalls ist, ein unveränderliches Wesen, in veränderlichen Erscheinungen und Formen erblickt werden sollte [2]. Der sichtbare Gott aber ist nicht allein in Christi menschlicher Gestalt erschienen, sondern auch in vielen andern Erscheinungen, in welchen die Gegenwart Gottes sich verkündet hat, ja auch im Ganzen der veränderlichen Welt. Dagegen die Ewigkeit Gottes des Vaters, seine Unveränderlichkeit und die Beständigkeit seines ganzen Wesens [3]) läßt sich nicht damit vereinen, daß er auch als Substanz veränderlicher Entwicklungen, wie er in der veränderlichen Welt sich darstellen müßte, angesehn werde. Der Unterschied zwischen Gott und seinen Geschöpfen beruht darauf, daß jener unveränderlich ist, diese veränderlich; aber indem er alles schafft und begründet, muß er auch eben so vieles in seinem Bewußt-

sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Ib. 13. Er nimmt einen niedern Grad der Gottheit im Sohn an; der Sohn ist kleiner als der Vater. Ib. 2; 4; 8; 9. Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio et portio.

1) Ib. 14. Sed diximus scripturam differentiae patrocinari per visibilis et invisibilis distinctionem.

2) Ib. 16; apol. 17. Quod vero immensum est, soli sibi notum est; hoc est, quod deum aestimari facit, dum aestimari non capit.

3) Adv. Marc. II, 16.

sein, in seinem Sinne tragen, als er Ursachen in sich umfaßt; daher stellt er sich auch in vielen und wechselnden Gestalten dar. Tertullianus scheut sich nicht in Betrachtung dieses Verhältnisses zwischen Gott und seinen Geschöpfen auch solche Bewegungen des Gemüthes seinem Gott beizulegen, welche im Menschen Unvollkommenheiten bezeichnen, indem er nur hinzusetzt, daß sie ohne die menschlichen Mängel in Gott gedacht werden müßten; Zorn und Eifer gegen die Bösen, Mitleiden gegen die Irrenden muß er hegen; denn den Christen ziemt es an einen gestorbenen Gott zu glauben, welcher doch auch von Ewigkeit zu Ewigkeit lebt [1]. Gott, welcher in einer veränderlichen und aus Gegensätzen zusammengesetzten Welt wirkt, muß in veränderlicher und entgegengesetzter Weise in ihr wirken; er ist es, welcher schlägt und heilt; er tödtet und macht lebendig [2]. Zu der menschlichen Niedrigkeit mußte Gott sich herablassen, menschlichen Sinn und menschliche Affecte annehmen, Dinge, welche seiner unwürdig, dem Menschen aber nothwendig sind, doch auch Gott nicht unwürdig, weil Gott nichts so würdig ist, als was zum Heile des Menschen gereicht [3]. Man sieht,

1) Ib. II, 16. Bene autem, quod Christianorum est etiam mortuum deum credere et tamen viventem in aevo aevorum. — — Omnia necesse est adhibeat propter omnia, tot sensus, quot et causas, et iram propter scelestos — — sic et misericordiam propter errantes etc.

2) Ib. II, 24. Ex animi demutatione, — — quam apud deum pro rerum variantium sese occursu fieri ostendimus. Ib. IV, 1. Contrarii sibi semper creatoris.

3) Ib. II, 27. Deum non potuisse humanos congressus inire, nisi humanos et sensus et affectus suscepisset, per quos vim majestatis suae intolerabilem utique humanae mediocritati humi-

welcher Gedanke den Tertullianus treibt; er will Gott lebendig wirksam erblicken in allen Entwicklungen dieser Welt, von wie engegengesetzter Art sie auch sein mögen, besonders in den Werken, welche dem Heile des Menschen dienen; den durchaus unveränderlichen, aber auch unthätigen Gott sei es des Marcion, sei es des Epikur verwirft er [1]; diesen Gedanken aber weiß er in keiner andern Weise mit dem andern Gedanken zu vereinen, daß Gott ewig und unveränderlich derselbe sei, unnahbar den menschlichen Gedanken, über allen Gegensätzen erhaben, als daß er Gott den Vater, den unwandelbar Guten, unterscheidet von Gott dem Sohne, welcher die Welt schafft und erhält, und in ihr wirksam [2], in jedem Dinge verschieden ist nach dem verschiedenen Maße seiner Natur. Wie hart auch zuweilen, ja wie absichtlich auf das Äußerste getrieben die Äußerungen des Tertullianus über diese Wirksamkeit Gottes in der Welt lauten mögen, so wird man doch nicht verkennen, wie nothwendig jene Unterscheidung sich ihm ergab und wie genau sie mit dem Bestreben zusammenhängt Gott in der lebendigsten Gemeinschaft mit der Natur und im Besondern mit dem Menschen zu erblicken [3].

---

litate temperaret, sibi quidem indigna, homini autem necessaria et ita jam deo digna; quin nihil tam dignum deo, quam salus hominis.

1) Ib. II, 25.

2) Adv. Prax. 16. Nec putes sola opera mundi per filium facta, sed et quae a deo exinde gesta sunt.

3) Im Vorbeigehn bemerke ich, daß Tertull. zu der Ökonomie Gottes auch den heiligen Geist zählt, daß aber bei ihm von der Bedeutung desselben nur in sehr unbestimmten Ausdrücken die Rede ist.

Die Welt nun, geschaffen durch die Güte Gottes, muß natürlich auch seine Güte bezeugen. Alles in ihr, von einem guten Urheber stammend, ist nothwendig gut [1]. Aus seiner Vernunft hervorgegangen, ist die Schöpfung vernünftig, alles in ihr nach Vernunft vertheilt und geordnet [2]. Doch mußte das Werk geringer sein als der Künstler [3] und, wie schon bemerkt, konnte auch die Schöpfung nicht ohne Veränderung sein, während Gott allein Unwandelbarkeit sich vorbehalten hat [4]. Hieraus geht denn auch hervor, daß die Welt nicht ohne Gegensätze bestehen konnte, denn aus Entgegengesetztem wird Entgegengesetztes [5]. Doch verwirft Tertullianus in christlichem Sinn die Folgerung heidnischer Philosophen, welche aus dieser Nothwendigkeit der Gegensätze in der Welt die Lehre gezogen hatten, daß in der Welt auch Gutes und Böses sein müsse, damit das Gute durch seinen Gegensatz erhellt würde und gegen ihn sich absetzend erkannt werden könnte [6]. Denn wie schon früher bemerkt, das Böse soll ausgetilgt werden, es liegt nicht in der nothwendigen Natur der Welt; aus der Güte Gottes kann nur Gutes hervorgehn. Die Gegensätze, welche der Welt nothwendig sind, brechen auch nichts

---

1) De spectac. 2; adv. Marc. II, 17.

2) De poenit. 1; de anima 43.

3) Adv. Marc. I, 13.

4) De anima 21.

5) Adv. Marc. IV, 1. Necesse est, omnis demutatio veniens ex innovatione diversitatem ineat cum his, quorum fit, et contrarietatem ex diversitate. Sicut enim nihil demutatum, quod non diversum, uti nihil diversum, quod non contrarium.

6) Adv. Herm. 15.

der Schönheit der Welt ab, welche ihren Griechischen Namen vom Schmuck hat; denn alles ist in ihr auf das Schönste zusammengeordnet [1]). Wir sehen, wie hierin Tertullianus an eine Vorstellungsweise sich anschließt, welche, bei Griechen und Römern verbreitet, unstreitig einen Beigeschmack der vorchristlichen Bildungsstufe hat. Denn das Christliche hat es weniger mit dem Schönen, als mit dem Guten zu thun und setzt keineswegs jenes diesem gleich. An etwas Ähnliches erinnert es auch, wenn Tertullianus die Gerechtigkeit mit der Güte Gottes so genau verbunden findet, daß er jene nicht erst von der Nothwendigkeit der Strafe ableiten will, sondern behauptet, sie hänge mit der Vertheilung der Gegensätze in der Welt zusammen. Ein Werk der Gerechtigkeit ist es ihm, daß Gottes Ausspruch Tag und Nacht, Licht und Finsterniß, Himmel und Erde, Männliches und Weibliches und alle andere Gegensätze der Welt schied, daß er den Elementen ihren Ort und ihre Weise beilegte; Bewegung und Ruhe, Ursprung und Untergang der einzelnen Dinge sind seine Gerichte [2]). Offenbar schließt sich diese Ansicht an den Begriff der vertheilenden Gerechtigkeit an, welchen wir bei den Alten finden. Eine ganz andere Wendung nimmt sein Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, wenn er

1) Apol. 17; adv. Marc. 13; adv. Herm. 40.

2) Adv. Marc. II, 12. Justitiae opus est, quod inter lucem et tenebras separatio pronuntiata est etc. — Omnia ut bonitas concepit, ut justitia distinxit, totum hoc judicato dispositum et ordinatum est. Omnis situs, habitus elementorum, effectus, motus, status, ortus, occasus, singulorum judicia sunt creatoris; ne putes eum exinde judicem definiendum, quo malum coepit, atque ita justitiam de causa mali offusces.

hätte, würde das ihm verliehene Gute ihm auch wieder entrissen werden und er in die Sklaverei des Bösen fallen können. So wurde der Mensch nicht allein zum Leben, sondern auch zum guten Leben gebildet; so konnte ihm ein Gesetz gegeben werden, welches er zu erfüllen hätte durch die Freiheit seines Willens [1].

So ist nun alles in der Welt schön geordnet und für das Heil des Menschen, dem würdigsten Zwecke Gottes, auf das Beste gesorgt; aber der Mensch sollte dieses Heil sich erwerben, das Gute durch seinen Willen sich aneignend und die Offenbarung Gottes erkennend. Von Natur ist alles gut und gesund, wie es Gott geschaffen hat. Von Natur ist auch alles vernünftig, besonders die menschliche Seele, welche unmittelbar vom Athem Gottes stammt. Wenn Platon der menschlichen Seele auch einen unvernünftigen Theil zuschreibt, so ist dies freilich nicht zu tadeln, die Dinge genommen, wie sie jetzt stehen; aber das Unvernünftige ist nicht vom Ursprunge der Dinge an, sondern erst später hinzugekommen und gegen die ursprüngliche Natur. Wenn Platon aber zum unvernünftigen Theile der Seele die Begierde und den Unwillen rechnet,

1) Adv. Marc. II, 5. Liberum et sui arbitrii invenio hominem a deo institutum, nullum magis imaginem et similitudinem dei in eo animadvertens, quam ejusmodi status formam. Ib. 6. Oportebat dignum aliquid esse, quod deum cognosceret. — — quale erat ut totius mundi possidens homo non imprimis animi sui possessione regnaret, aliorum dominus, sui famulus. — — Nam bonus natura deus solus. Ut ergo bonum jam suum haberet homo, emancipatum sibi a deo, et fieret proprietas jam boni in homine et quodammodo natura, de institutione adscripta est illi — — libertas et potestas arbitrii, quae efficeret bonum ut proprium jam sponte praestari ab homine. Ib. 8.

verkennt er, daß die Begierde nach dem Guten etwas
rnünftiges ist und daß ebenso der Unwille, welcher aus
be zur Zucht hervorgeht, für vernünftig gehalten wer-
muß. Dergleichen Bewegungen des Gemüthes, ha-
wir gesehn, finden sich auch in Gott [1]. Man ver-
ft die Sinne, man wirft ihnen vor, daß sie täuschen.
r mit guten Gründen widerlegt Tertullianus die Zwei-
der neuern Akademie. Jede sinnliche Erscheinung hat
e natürlichen Ursachen, indem der Sinn diese verkündet,
t er nicht; unter verschiedenen Verhältnissen müssen die
nge natürlich in verschiedener Weise uns erscheinen;
Sinne aber stellen eben diese Verhältnisse uns dar [2].
nn man zwischen Verstand und Sinn unterscheidet, so
nbaren doch beide nur eine verschiedene Wahrheit;
de sind auch nicht zu trennen: denn der Sinn ist nur
rstand der Sache, welche empfunden wird, und Ver-
nd Empfindung der Sache, welche verstanden wird [3].

1) De anima 16. Naturale enim rationale credendum est,
od animae a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet
tore. Quid enim non rationale, quod deus jussu quoque
lerit, nedum id, quod proprie afflatu suo emiserit? Irratio-
e autem posterius intelligendum est. — — Sed bonum opus
ens (sc. concupiscere), rationalem concupiscentiam ostendit.
— Rationalis est indignatio, quae ex affectu disciplinae est.

2) Ib. 17. Ceterum optime proponetur esse utique aliquid,
od efficiat aliter quid a sensibus renuntiari, quam sit in re.
. — — Quod si caussae fallunt sensus et per sensus opinio-
, jam nec in sensibus constituenda fallacia est, qui caussas
uuntur, nec in opinionibus, quae a sensibus diriguntur se-
entibus caussas. ...

3) Ib. 18. At quid erit sensus, nisi ejus rei, quae sentitur,
ellectus? quid erit intellectus, nisi ejus rei, quae intelligitur,
sus?

Man sieht, er faßt den Begriff des Sinnes in seiner weitesten Bedeutung; er meint in solchen Äußerungen den natürlichen und unverfälschten Wahrheitssinn, auf welchen er sein Vertrauen setzt, er werde uns richtig leiten. Dies ist der charakteristische Zug in der Denkart des Tertullianus, daß er überall auf das Natürliche und Ursprüngliche, welches er zugleich für das Einfache hält, seinen Sinn gerichtet hat. So will er auch die Einheit der menschlichen Natur sich nicht rauben lassen, durch keine Unterscheidung; denn zuletzt laufe doch alles auf dieselbe Einheit des Wesens hinaus. Daher verwirft er auch die Unterscheidung zwischen Seele und Geist; die Seele ist nur eine Substanz, natürlich eine körperliche, aber auch einfach und einförmig, wie Gott [1]. Nur als ein Geräth ist das Fleisch ihr beigegeben, als ein Werkzeug in der Werkstatt des Lebens; ihrer Substanz aber gehört es nicht an. Auch ist diese Beigabe nicht zu tadeln oder zu verachten; denn das Fleisch ist nicht Ursache des Bösen; es ist nicht der Sünder im eigentlichen Sinn; sondern nur die Seele misbraucht es zur Sünde und nur deswegen wird es getadelt, weil es als Verlockung und als Werkzeug zur Sünde dient [2]. Also alles ist gut und einig im Menschen und in seiner Seele, so lange er dem Bösen keinen Raum in sich gestattet.

Das Böse aber konnte von Gott nur verboten, nicht

---

1) Ib. 5 sqq.; 10.

2) Ib. 40. Nec ita caro homo, tanquam alia vis animae et alia persona, sed res est alterius plane substantiae et alterius conditionis, addicta tamen animae ut suppellex, ut instrumentum in officina vitae. De resurr. carn. 5.

verhindert werden; denn wem das Gesetz gegeben wurde, der mußte es auch übertreten können; es wäre in der That eine Zurücknahme der Freiheit gewesen, wenn Gott das Böse unmöglich gemacht hätte [1]). Das Böse faßt Tertullianus ganz vom theologischen Standpunkte auf, d. h. in Beziehung auf das göttliche Gesetz oder den göttlichen Willen. Es besteht im Ungehorsam gegen Gott, darin, daß man seinen Beschluß dem Beschlusse Gottes vorzieht [2]). Er verhehlt es sich nicht, daß damit eine Beschränkung der göttlichen Wirksamkeit gesetzt wird und gewissermaßen das Eintreten eines Falles wider den Willen Gottes. Denn da das Böse wider Gottes Willen ist, konnte er es nicht erlauben. Aber damit der Mensch frei bleibe, welches in Gottes Beschlusse lag, ist Gott von der Freiheit zurückgetreten und hat seine Allwissenheit und seine Allmacht zurückgehalten in sich selbst, damit das Böse geschehen könne [3]). Dies stellt Tertullianus als eine Thatsache auf, welche er nicht weiter zu erklären sucht. Es ist ihm genug, daß es zu Gottes Willen sich zu offenbaren auch nothwendig gehörte dem Menschen eine freie Entwicklung zu gestatten, womit er um so leichter sich zufrie-

1) Adv. Marc. II, 7. Si enim intercessisset (sc. deus), rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat.

2) Ib. 2. Adae delictum — —, quod per electionem suae potius, quam divinae sententiae admisit.

3) Ib. 7. Quis enim adversus se permittet aliquid? — — Igitur consequens erat, uti deus secederet a libertate semel concessa homini, id est contineret in ipso praescientiam et praepotentiam suam, per quas intercessisse potuisset, quo minus homo male libertate sua frui aggressus in periculum laberetur.

den geben konnte, je mehr er geneigt war in seiner Ansicht Gott den Vater von der göttlichen Wirksamkeit in der Welt abzusondern und dagegen Gott den Sohn als ein Wesen zu betrachten, welches von den natürlichen Affecten nicht loszusprechen und nicht so vollkommen sei, als der Vater. Er scheut sich nicht auszusprechen, daß auch etwas ohne den Willen und den Befehl Gottes geschehe; das Gegentheil zu behaupten hält er nicht für eine Sache des wahren Glaubens, sondern der Schmeichelei. Auch von uns ist etwas abhängig und hierzu muß etwas gerechnet werden, was gegen die Natur und die Vernunft, oder was böse ist [1]. Daß Tertullianus in dieser einseitigen Richtung nicht immer ganz fest einherschreiten konnte, ist nicht zu verwundern; aber sie ist doch die herschende Richtung seiner Lehre, welche von den später hervortretenden Zweifeln einer ausgebildetern Untersuchung noch wenig bewegt wird. Nach seiner Freiheitslehre muß er natürlich annehmen, daß auch die Besiegung des Bösen von der Freiheit des Menschen abhange [2]; aber er findet auch die Macht der göttlichen Gnade so groß, größer als die Natur, daß sie die freie Macht des Willens sich unterwerfen und seine Natur verwandeln könne [3]. So streift er dennoch in seinen Gedanken zuweilen dicht an die Grenzen einer absoluten Prädestinationslehre an.

---

1) De exhort. cast. 2.

2) Adv. Marc. II, 10.

3) De anima 21. Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον dicitur. Quae cum sit et ipsa materialis atque mutabilis, quoquo vertitur, natura convertitur.

Wir haben schon früher seine Ansichten von der Fortpflanzung des Bösen in der menschlichen Natur erwähnt. So wie alles in der Natur fortwirkt, was in ihr einmal Platz gegriffen hat, so auch das Böse; es wird wie die Gewohnheit zu einer zweiten Natur, besonders da es seit so langer Zeit, fast vom Anfange der Dinge an im menschlichen Geschlechte sich fortgepflanzt hat. Diese Ansicht hängt nun mit seiner Lehre von der Fortpflanzung des Menschen zusammen. Da wir wissen, daß die Seele ihm ein Körper ist, mit dem Leibe zwar nicht wesentlich, aber doch sehr eng verbunden, können wir uns auch nicht darüber wundern, daß er die Seele mit dem Leibe zugleich von den Eltern auf die Kinder übergehen läßt. Die eine, wie der andere, hat eine natürliche Fortpflanzung, wie denn auch Leib und Seele bei dem natürlichen Zeugungsgeschäfte thätig sind. Es sagt seiner Neigung nach einer anschaulichen Vorstellungsweise zu die Fortpflanzung der Menschen mit der Fortpflanzung der Pflanzen zu vergleichen. Wie aus dem Mutterstamme ein Sprößling abgesenkt wird, so geht die Seele des Kindes aus dem Samen des Vaters hervor und wächst alsdann an Sinn und Verstand allmälig empor [1]. So wird die Seele und die Substanz aller Menschen vom ersten Menschen abgeleitet und herübergeführt auf alle seine Nachkommen [2], welches auch darin seine Bestätigung findet,

---

1) De anima 9 fin. A primordio enim in Adam concreta et configurata corpori anima, ut totius substantiae, ita et conditionis istius semen effecit. Ib. 19 sqq.

2) De resurr. carn. 7. Cum aliquanto prius et Adam substantiae suae traducem in feminae jam carne recognoverit.

daß nicht allein körperliche, sondern auch geistige Eigenschaften von den Eltern auf die Kinder forterben. Eine Folge hiervon ist nun, daß auch das Böse, welches in der Seele der Eltern Wurzel gegriffen hatte, auf die Kinder vererbt [1]. Das Böse jedoch hebt das Gute nicht gänzlich auf, welches der Seele von Natur beiwohnt, sondern dies wird nur verdunkelt, und es giebt daher keine böse Seele, in welcher nicht auch etwas Gutes wäre; nur das Maß des Guten und des Bösen ist verschieden in Verschiedenen, damit auch keine Seele ohne Schuld sei, wenn sie das Böse verübt, weil sie eben so gut den Keim des Guten in sich trägt, welcher, so wie er Freiheit findet, hervorbrechen kann [2]. Die Sünde ist daher, wenn auch das Böse forterbt, immer nur ein Werk der Freiheit, welche eben so von Adam auf uns übergegangen ist, wie seine ganze Natur [3]. Also besteht die nothwendige Folge des Bösen nur darin, daß die Seele nicht mehr einig ist in sich, sondern Gutes und Böses in ihr zusammensind und die ursprüngliche vernünftige Natur mit der unvernünftigen in Streit liegt [4]. Auch von ihrem Widersacher bestrickt, ist sie ihres Urhebers eingedenk, seiner Güte, seines Rathschlusses, ihres Aus-

1) De patient. 5; de anima 41.

2) De anima 41.

3) De exhort. cast. 2. Porro si quaeris, unde veniat ista voluntas, qua quid volumus adversus dei voluntatem, dicam: ex nobis ipsis. Nec temere; semini enim tuo respondeas necesse esse etc.

4) De anima 16.

ganges; aber freilich kann sie dabei auch ihren Widersacher nicht vergessen [1]).

Wegen dieser Nothwendigkeit des Bösen von Geschlecht zu Geschlecht sich fortzupflanzen verwandelt sich nun natürlich durch den Fall der ersten Menschen der ganze Verlauf der Geschichte. Zwar denkt sich Tertullianus den ursprünglichen Zustand der Menschen nicht als eine vollkommene Seligkeit und als eine Vollendung seines ganzen Wesens; sondern er bleibt auch hierin seiner Grundanschauung von der ganzen Natur getreu, nach welcher alles nur in einem allmäligen Fortschreiten zur Reife kommen kann; aber durch die Sünde ist doch die Lage des Menschen wesentlich geändert worden, und der Weg, durch welchen er zu seinem Heile gelangen soll, hat eben dadurch eine andere Richtung einschlagen müssen. So wie jetzt die Seele des Menschen alle ihre Anlagen auf einmal zur Welt bringt, aber nur allmälig alles in ihr reift, so war es freilich auch vor der Sünde, nur daß der Vater unseres Geschlechts alle die Keime der verschiedenen Anlagen, welche später über Verschiedene verschieden sich vertheilt haben, in sich vereinigen mußte [2]), nur daß er und seine Genossin sogleich in mannbarem Alter ihr Leben begannen [3]). Aber die wesentliche Verschiedenheit zwischen dem Zustande vor der Sünde und nach derselben liegt darin, daß der

1) De test. an. 5.

2) De anima 20. Et hic itaque concludimus omnia naturalia animae ut substantiva ejus ipsi inesse et cum ipsa procedere, ex quo ipsa censetur. Ib. 37. Simul crescunt pro generum conditione, caro modulo, anima ingenio, caro habitu, anima sensu.

3) Ib. 38.

Mensch zuerst in Vertrautheit mit Gott lebte, durch deren Hülfe er alle Geheimnisse Gottes baldigst erkannt haben würde, wenn er ihm gehorcht hätte, daß ihm aber diese Gnade des Paradises durch seinen Fall geraubt worden ist [1]).

Nachdem nun aber durch seine Sünde der Mensch seine Vertrautheit mit Gott verloren hatte, mußte ihm eine Hülfe zu Theil werden, welche seinen Verlust ersetzen könnte. Zwar wird das Göttliche in uns durch die Sünde nicht vertilgt, sondern nur verdunkelt, und auch der gefallene Mensch erkennt noch von Natur Gott als seinen Schöpfer, und an diesen Keim des Göttlichen in ihm wie an die Betrachtung der Werke Gottes muß sich auch die Rettung des Menschen anschließen, wenn sie nicht als etwas ihm völlig Fremdartiges erscheinen soll; aber daß der Mensch Gott ganz erkenne, dazu bedarf es nun der göttlichen Zucht und Unterweisung. Von Natur wird Gott erkannt; wer ihn aber einmal verkannt hat, muß durch Unterricht zu seiner Erkenntniß zurückgeführt werden [2]). Der Irrthum, die Verfälschung der ursprünglichen Wahrheit kann nur durch eine göttliche Erziehung gehoben werden, deren Werkzeug das Wort Gottes, deren Vollendung Christus ist. Er war dazu bestimmt, wie schon früher erwähnt wurde, dem schon verfeinerten und

1) Adv. Marc. II, 2. Familiaritas dei, per quam omnia dei cognovisset, si obedisset.

2) Ib. I, 18. Nos definimus deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum. Natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus. Sed cui nulla natura est, naturalia instrumenta non suppetunt.

durch die feine Bildung selbst betrogenen Menschen ein neues Auge für die Erkenntniß der Wahrheit einzusetzen.

Aber auch für eine solche göttliche Erziehung verlangte die Natur der Dinge ein allmäliges Wachsthum nach einer bestimmten Ordnung der Zeiten. Ähnlich wie Irenäus sucht Tertullian die Perioden der Geschichte zu bestimmen und eifert dagegen wider den Marcion, daß er alles plötzlich und auf einmal geschehen lasse. Plötzlich sei Johannes da, plötzlich der Sohn, plötzlich sei er gesendet, plötzlich Christus; man müsse aber wissen, daß bei Gott nichts plötzlich geschehe; alles habe da seine Ordnung und seine volle Ordnung [1]). Er verdammt die Ungeduld als die Quelle alles Bösen [2]). Das Geschöpf ist dem Schöpfer Geduld schuldig, auszuharren bis an die Tage, wo es ihm beliebt seine Offenbarung und sein Einschreiten gegen das Böse eintreten zu lassen [3]). Alles ist verdächtig, was aus dem Kreise der Regel heraustritt; ein so großes Werk, wie das menschliche Heil, konnte nicht plötzlich bereitet werden; durch den Glauben an Gott sollte alles vollendet werden, und der Glaube mußte der Erkenntniß vorangehn, er mußte die Erkenntniß verdienen; der Glaube aber selbst bedurfte der Vorbereitung [4]).

1) Adv. Marc. III, 2; 4; IV, 11. Subito Christus, subito et Johannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum habent ordinem apud creatorem. De carne Chr. 2. Creatoris odit moras, qui subito Christum de coelis deferebat.

2) De patient. 5. Dabei spielt denn freilich auch die Zweideutigkeit des Wortes patientia ihre Rolle.

3) Adv. Marc. III, 4.

4) Ib. 2; IV, 20. Die bekannte Stelle des Jesaias 7, 9, nisi credideritis, non intelligetis, wird vom Tertullian schon in

Nach seiner Weise die geistige Entwicklung wie ein natürliches Wachsthum zu betrachten denkt er sich auch die Perioden der Geschichte unter dem Bilde eines Naturprocesses. Siehe, sagt er, wie das Geschöpf allmälig zur Frucht gebracht wird. Zuerst ist es ein Samenkorn und aus dem Samenkorn entsteht ein Schößling, aus dem Schößlinge ein Bäumchen. Dann erstarken Zweige und Blätter und der ganze Baum breitet sich aus; darauf schwillt die Knospe an und aus der Knospe entfaltet sich die Blume und aus der Blume zeitigt sich die Frucht. Auch diese ist anfangs roh und ungestaltet, allmälig aber zum Alter kommend wird sie zur Süßigkeit des Geschmacks angewiesen. So war auch die Gerechtigkeit — denn der Gott der Gerechtigkeit und des Geschöpfs ist einer und derselbe — anfangs im Rohen, eine Natur, welche Gott fürchtete; dann kam sie durch das Gesetz und die Propheten zur Kindheit; darauf durch das Evangelium erstarkte sie zur Jugend; jetzt wird sie durch den Paraklet zur Reife entwickelt [1]. Diese Stelle giebt die vier Perioden an, welche Tertullianus in der Entwicklung des Menschengeschlechts annimmt bis auf die Tage seines Lebens [2]. Es läßt sich aber auch nicht verkennen, daß eine solche Vorstellung von der natürlichen Entwicklung nicht ohne Gefahr durchgeführt werden konnte. Denn in dem natür-

---

der angeführten Bedeutung genommen. Ib. 25. Nam nec revelator ipse erit, qui absconditor non fuit — — cujus intellectum fides meretur; nisi enim credideritis, non intelligetis.

1) De virg. vel. 1.

2) Vor seinem Montanismus zählte er nur drei Perioden. Ad uxor. I, 2.

lichen Fortgange des Wachsthums ist kein solcher Abschnitt oder vielmehr kein solches Abbrechen in der Entwicklung, wie es in dem Abfall der Seele von Gott vorkommt. Daher begegnet es denn auch dem Tertullianus, daß er die Weise des Fortschreitens im Gottesreiche sich zu deuten sucht, als wäre sie ohne Zwischenkunft des Falles aus dem ursprünglichen Zustande im Paradise hervorgegangen. Er sucht auseinanderzusetzen, daß in dem ersten Gebote, welches die Menschen von Gott empfingen, dem Gebote vom Baume des Lebens nicht zu essen, schon die zehn Gebote des Moses nur unentwickelt gelegen hätten, daß also das Gesetz nicht aus dem Fall des Menschen hervorgegangen sei, sondern schon im ersten natürlichen Zustande desselben seine Wurzel habe, und dem entspricht es denn auch, daß er keinen wesentlichen Abschnitt zwischen der Zeit im Paradise und der Patriarchenzeit anzunehmen scheint, indem er beiden das natürliche Gesetz zuweist [1]. Auf weniger natürliche Übergänge scheint der Unterschied zwischen der Zeit der Patriarchen und der Zeit des Gesetzes ihm zu beruhen, wenn er meint, daß in jener noch eine größere Willkür geherrscht hätte, damit die Schärfe des Gesetzes in der frühern Ausgelassenheit gut begründet

1) Adv. Jud. 2. Primordialis lex est enim data Adae et Evae in paradiso, quasi matrix omnium praeceptorum dei. — — Igitur hac generali et primordiali dei lege, quam in arboris fructu observari deus sanxerat, omnia praecepta legis posterioris specialiter indita fuisse cognoscimus, quae suis temporibus edita germinaverunt. — — Denique ante legem Moysi scriptam in tabulis lapideis legem fuisse contendo non scriptam, quae naturaliter intelligebatur et a patribus custodiebatur.

wäre [1]). Und in einer ähnlichen Weise denkt er sich auch das Verhältniß der christlichen Zeit zu der Zeit des Gesetzes. Denn zwar ist durch das Evangelium die Strenge des Ceremonialgesetzes beseitigt, aber die Vorschriften der Gerechtigkeit sind dadurch nicht aufgehoben, sondern nur ausgedehnt worden und nicht allein die äußere That, sondern auch die unreine Gesinnung hat Christus verboten [2]). Dies stimmt vollkommen mit seinen montanistischen Ansichten vom Paraklet überein, welcher auch nur eine größere Strenge des Sittengesetzes gebracht haben soll. Was die alten Zeiten nicht ertragen konnten, das sollen wir bei reiferm Alter und erwachsenen Kräften zu erfüllen wissen. Dennoch spielt dabei in seinen Vorstellungen auch immer der Gedanke mit ein, daß unsere Sitten von der Überbildung und Verweichlichung der sündigen Zeit zur alten Einfachheit und Strenge des Lebens zurückgeführt werden sollten. Hierin weicht er von seiner Vergleichung des vernünftigen mit dem natürlichen Leben ab; durch die Sünde sind wir von Gott abgefallen, durch die Offenbarungen Christi und des heiligen Geistes sollen wir zu ihm wieder zurückgeführt werden. Es ist daher der Fortgang der Zeiten, weil er uns zur ursprünglichen Vertrautheit mit Gott, zur alten Reinheit zurückbringen soll, auch gewissermaßen ein Kreislauf [3]). Von den Christen gilt dasselbe, was von den ersten Menschen vor ihrem Falle gilt; sie leben in Vertrautheit mit Gott; die

---

1) Ad uxor. I. 1. Der Gedanke ist etwas dunkel ausgedrückt.

2) De monog. 7; de pudic. 6.

3) De monog. 5.

von der Natur allein Unterrichteten lernen zwar auf natürlichem Wege Gott erkennen und verehren; sie verehren ihn aber nur von fern; wer dagegen von Christo unterrichtet ist, der verehrt ihn, wie die ersten Menschen, von nahe [1]. Die Verheißungen des Christenthums reichen viel weiter als die Gegenwart; sie verheißen eine Vollendung aller Dinge, welche jetzt noch im Keime schlummern. Es läßt sich erwarten, daß Tertullianus auch diese als den Erfolg einer natürlichen Entwicklung unter der Leitung der Vorsehung sich denken werde. Die chiliastischen Erwartungen, welche er mit den Montanisten theilte, erwähnen wir nur, damit es nicht scheine, als wollten wir die fleischlichen Vorstellungen dieses Mannes verdecken; sie haben übrigens keinen Zusammenhang mit seiner Philosophie. Dagegen müssen wir seine Ansichten über die Unsterblichkeit der Seele hier berücksichtigen. Es ist ein Grundartikel des christlichen Glaubens, daß die Seele unsterblich sei. Sie ist es nach Tertullianus, weil sie eins und untheilbar ist; sie kann deswegen nicht aufgelöst werden [2]. Als beständig beweglich und in unausgesetzter Thätigkeit kann sie auch niemals zu gänzlicher Ruhe gelangen und muß deswegen eines unvergänglichen Lebens theilhaftig sein [3]. Zuweilen scheint es zwar, als wollte Tertullianus die

1) De spectac. 2. Sed quia non penitus deum norunt, nisi naturali jure, non etiam familiari, de longinquo, non de proximo. De patient. 5.

2) De anima 14.

3) Ib. 43. Animam enim ut semper mobilem et semper exercitatam nunquam succedere quieti, alienae scilicet a statu immortalitatis; nihil enim immortale finem operis sui admittit.

Unsterblichkeit der Seele wie eine gänzliche Erneuung des Lebens von dem Willen Gottes abhängig machen, aber nur um der Allmacht Gottes nichts zu vergeben, so wie auch das Wesen aller Dinge von Gott abhängig ist. Er hält dabei auch die Einerleiheit der Person fest [1]. Zu einem bessern Zustande zwar sollen wir kommen, die Unsterblichkeit und Unverweslichkeit sollen wir anziehn, die Substanz sogar soll umgestaltet werden, aber nicht unser Bewußtsein. Wir werden uns selbst wiedererkennen, so wie die Unsrigen. Wie würden wir sonst Gott unsern Dank singen können, wenn wir nicht seiner Wohlthaten uns erinnerten [2]? Von dieser Unsterblichkeit derselben Person geht diese Lehre in allen Punkten aus; denn es kommt eben darauf an, daß im künftigen Leben das Gericht vollzogen werde und jeden für sein bisheriges Leben die gerechte Vergeltung erwarte.

Mit dem Begriffe der Person hängt nun aber dem Tertullianus auch der Begriff des Leibes zu genau zusammen, als daß er nicht willig der Lehre von der Auf-

1) Apol. 48.

2) De monog. 10. Quia in meliorem statum destinamur resurrecturi in spiritale consortium, agnituri tam nosmet ipsos, quam et nostros. Ceterum quomodo gratias deo in aeternum canemus, si non manebit in nobis sensus et memoria debiti hujus? Substantia, non conscientia reformabitur. Substantia ist befremdend; Neander S. 256 will daher umstellen; aber eben auf der Stetigkeit der conscientia liegt der Nachdruck. Es ist daher subst. in einem weitern Sinne zu nehmen. So wird auch adv. Marc. III, 24 von einer Verwandlung in die englische Substanz gesprochen. De resurr. carn. 56. Subst. heißt also wohl die Form nach Aristotelischem Sprachgebrauch.

erstehung des Fleisches sich zuwenden sollte. Daher beruft er sich auch keinesweges allein auf die Lehre Christi und der Propheten, wenn er die Auferstehung der Todten verkündet. Vor aller Lehre durch das Wort haben die Thaten Gott bezeugt. Zuerst hat er die Natur als Lehrerin gesendet, nachher die Propheten, damit du als ein Schüler der Natur um so leichter den Propheten glaubest. Daher zweifle nicht, daß Gott auch die Todten wiedererwecken werde, von welchem du weißt, daß er alles wiederherstelle. Der Tag stirbt und wird begraben in Finsterniß, überall ist Stille und Ruhe; das verlorene Licht wird beweint; aber der Tag steht auch wieder auf mit seiner Sonne und durchbricht sein Grab, die Nacht und Finsterniß, sein eigener Erbe, bis dann wieder die Nacht folgt. Die Stralen der Sterne, vorher erloschen, werden wieder entzündet; der Mond, welcher sein Licht verliert, erhält es wieder; Winter und Sommer, Frühling und Herbst kehren in beständigem Kreislauf zurück. Dies ist auch die Regel, welche die Erde vom Himmel hat, daß die Bäume, der Blätter beraubt, wieder bekleidet, die Blumen wieder gefärbt, die Gräser wieder erweckt werden. Wunderbar ist diese Ordnung, sie beraubt um zu erhalten; sie nimmt weg um wiederzugeben, um auch noch zu mehren. Denn was sie entfernt hat, bringt sie fruchtbarer und schöner wieder; sie borgt um Zinsen zu geben. Der Same muß aufgelöst werden, damit er neues Leben erzeuge. Alles, was wir finden, war schon, alles, was wir verlieren, wird auch wiederum sein. Nichts vergeht außer zu seinem Heile. Diese ganze umkreisende Ordnung der Dinge ist das Zeugniß für die Auferstehung

der Todten [1]. Wir haben uns nicht enthalten können diese prachtvolle Schilderung auszuziehen, um auch an dieser Stelle die lebendige Naturanschauung des Tertullianus hervorzuheben, von welcher seine Denkweise durchdrungen ist. In der Natur verehrt er seinen Gott; er vertraut seiner Macht, welche noch leichter das Vergangene wiederbringen, als aus dem Nichts es erschaffen könne.

In der Wiederherstellung des Fleisches aber sieht er erst die volle Entwicklung des menschlichen Lebens in einer vollkommnern Gestalt, als die gegenwärtige ist. Zwar auch ohne sie wird die Seele leben und ihr Gericht, Strafe oder Lohn empfangen, wie denn vor dem Tage des Herrn jede Seele einen solchen Zustand erfahren wird [2]; aber dies Leben wird nur ein unvollkommenes sein, nur in Gedanken und Bewußtsein verfließend, ohne Werk und That; ein solches unvollkommenes Leben wird der vollkommenen Wiederherstellung vorausgehn, so wie das Bewußtsein der Handlung vorausgeht [3]. Alsdann aber muß diesem unvollkommenen Leben das vollkommene Leben im Fleische folgen, weil zwar die Seele leiden und handeln kann ohne das Fleisch, aber nicht so viel handeln und leiden, als mit demselben. Denn von sich allein hat die Seele nur das Denken, Wollen, Begehren und Beschließen, zur Ausführung aber bedarf sie des Fleisches [4]. So hat

1) De resurr. carn. 12; apol. 48.

2) De anima 55.

3) Ib. 58; de resurr. carn. 17. Davon weicht ab apol. 48. Ideoque repraesentabantur et corpora, quia neque pati quidquam potest anima sola sine stabili materia, id est carne.

4) De resurr. carn. l. l. Quantum enim ad agendum de suo sufficit, tantum et ad patiendum. Ad agendum autem minus

erstehung des Fleisches sich zuwenden sollte. Daher beruft er sich auch keineswegs allein auf die Lehre Christi und der Propheten, wenn er die Auferstehung der Todten verkündet. Vor aller Lehre durch das Wort haben die Thaten Gott bezeugt. Zuerst hat er die Natur als Lehrerin gesendet, nachher die Propheten, damit du als ein Schüler der Natur um so leichter den Propheten glaubest. Daher zweifle nicht, daß Gott auch die Tödten wiedererwecken werde, von welchem du weißt, daß er alles wiederherstelle. Der Tag stirbt und wird begraben in Finsterniß, überall ist Stille und Ruhe; das verlorene Licht wird beweint; aber der Tag steht auch wieder auf mit seiner Sonne und durchbricht sein Grab, die Nacht und Finsterniß, sein eigener Erbe, bis dann wieder die Nacht folgt. Die Stralen der Sterne, vorher erloschen, werden wieder entzündet; der Mond, welcher sein Licht verliert, erhält es wieder; Winter und Sommer, Frühling und Herbst kehren in beständigem Kreislauf zurück. Dies ist auch die Regel, welche die Erde vom Himmel hat, daß die Bäume, der Blätter beraubt, wieder bekleidet, die Blumen wieder gefärbt, die Gräser wieder erweckt werden. Wunderbar ist diese Ordnung, sie beraubt um zu erhalten; sie nimmt weg um wiederzugeben, um auch noch zu mehren. Denn was sie entfernt hat, bringt sie fruchtbarer und schöner wieder; sie borgt um Zinsen zu geben. Der Same muß aufgelöst werden, damit er neues Leben erzeuge. Alles, was wir finden, war schon, alles, was wir verlieren, wird auch wiederum sein. Nichts vergeht außer zu seinem Heile. Diese ganze umkreisende Ordnung der Dinge ist das Zeugniß für die Auferstehung

in der Schöpfung und Regierung der Welt sich uns offenbaren will aus ursprünglicher Güte, aber diese seine Schöpfung durchdringend und gestaltend auch dem Wandel der gewordenen Dinge, obgleich ewig derselbe, in wandelbarer Wirksamkeit sich hingeben muß. Da hat er nun den Menschen sich erwählt zu seiner Offenbarung, weil nur in einem erkennenden Wesen, welches, mit Freiheit begabt, auch die Güte Gottes in freier That sich anzueignen vermochte, der Zweck der Welt, die Offenbarung Gottes, sich erfüllen konnte. Diesem Zwecke ist nun alles unterthan; aber wie alles Gewordene nur allmälig sein Ziel erreichen kann, so mußte auch der Mensch in einer bestimmten Ordnung der Zeit durch unvollkommnere Zustände hindurchgehend sein Heil gewinnen und im gesetzmäßigen Kreislaufe der Natur von seinem Anfange zu seinem Ende gelangen, welche beide sein Zusammenhang, seine Vertrautheit mit Gott sind. Dadurch, daß der Mensch in seinem freien Willen diesem Gesetze, diesem Wesen der gewordenen Natur aus Ungeduld sich entziehen wollte, hat er seine Lage nur verschlimmert; aber die Langmuth Gottes hat ihn doch nicht ohne Hülfe lassen wollen. Durch seine eigene Schuld ist ihm nun freilich die göttliche Natur, welche ihm beiwohnt, verdunkelt worden; aber dennoch ist sie nicht unfähig die göttliche Belehrung zu fassen, welche das Wort Gottes und der heilige Geist ihr unaufhörlich, doch nach den Gesetzen der Natur allmälig in wachsender Vollkommenheit darbieten, so daß sie in bestimmten Perioden einer göttlichen Erziehung verschiedene Weisen der Zucht durchzumachen hat. Wer diese Belehrung mit Glauben ergreift, der wird Gott erkennen und in ihm seiner voll-

kommenen Persönlichkeit theilhaftig auch das ewige Leben haben; so wird er dem Gesetze Gottes gemäß das Gute in sich zur Vollendung bringen, welches von Ewigkeit her das Wesen Gottes ist.

So erweckte die christliche Lehre in dem Manne, welcher als einen Feind aller Philosophie sich zu erkennen giebt, dennoch eine philosophische Forschung, welche über den Inhalt des christlichen Glaubens sich Rechenschaft zu geben suchte und damit auch zugleich diesen Inhalt des Glaubens weiter zu entwickeln sich genöthigt sah. Sie erweckte diese philosophische Forschung in einem Manne, welcher der Lateinischen Zunge angehörig schon dadurch einer der Philosophie wenig günstigen Bildung sich anschloß. Man wird nicht verkennen, daß im Tertullianus ein philosophischerer Geist lebte, als jeder andere, welcher bis zu seinen Zeiten in der Lateinischen Literatur sich erhoben hatte.

Viertes Buch.

Die Alexandrinische Katechetenschule bis zum Origenes.

Erstes Kapitel.

Clemens von Alexandria.

Zu Alexandria hatte sich eine christliche Schule der Wissenschaften gebildet, welche anfangs zum Unterrichte der Katechumenen bestimmt sein mochte und deswegen gewöhnlich die Katechetenschule genannt wird [1]. Ihre Anfänge sind ungewiß; ihre Blüthe fällt zu Ende des zweiten und bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts. Bei dem regen wissenschaftlichen Leben, welches in Alexandria auch in diesen Zeiten herschte, konnte es nicht ausbleiben, daß sie vielfältig mit der Philosophie der Heiden und der Gnostiker in Berührung kam. Sie nahm daher bald einen philosophischen Charakter an. Als der Erste, welcher die Philosophie in sie einführte, von Einigen auch als der Erste, welcher überhaupt dieser Schule vorstand, wird Pantänus genannt, ein stoischer Philosoph, über dessen Lehre wir sonst nichts wissen. Ihm aber folgte zuerst Clemens von Alexandria, dann Origenes, deren Philosophie wir hier zu erforschen haben. Sie schließt sich, um dies vorauszuerinnern, sehr genau von der einen Seite an die Lehren der Apologeten, von der andern Seite an die Meinungen der Gnostiker an.

1) Vergl. Guerike de schola, quae Alexandriae floruit catechetica. Hal. Sax. 1824. 2 Bde.

Titus Flavius Clemens der Alexandriner [1]), wie er gewöhnlich zur Unterscheidung von Andern seines Namens genannt wird, war nach Einigen zu Alexandria, nach Andern zu Athen geboren und in der heidnischen Philosophie gebildet. Im Christenthume hatte er viele und sehr verschiedene Lehrer, wurde aber, wie es scheint, besonders vom Unterrichte des Pantänus gefesselt. Diesem folgte er in seinem Amte an der Katechetenschule, in welchem er bis zu der Zeit thätig war, wo er durch die Christenverfolgung unter dem Kaiser Severus von Alexandria nach Syrien zu fliehen gezwungen wurde. Hier scheint er in den ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts gestorben zu sein. Von einer bedeutenden Anzahl von Schriften, welche er verfaßte, sind uns drei seiner Hauptwerke ziemlich vollständig erhalten worden, seine Ermahnungsrede an die Griechen, sein Pädagogus und seine Stromata, alle drei durch einen Plan zusammengefaßt und dazu bestimmt, zum Christenthum hinzuleiten und seine Lehren gegen Griechen und Irrlehrer zu vertheidigen, wahrscheinlich die ersten Schriften, welche er ausarbeitete, und kurz nach dem Tode des Commodus geschrieben.

An gelehrter Kenntniß der alten Philosophie ist Clemens allen Kirchenvätern überlegen, freilich in der Weise seiner Zeit, welche den systematischen Zusammenhang und die Gewalt desselben zur Darstellung und Erklärung der einzelnen Lehren nicht zu schätzen wußte. Keinem Systeme

---

1) Vergl. über ihn und seine Schriften v. Cölln in der Ersch und Gruberschen Encyklopädie XVIII S. 4 ff.

der Griechischen Philosophie will er huldigen, obwohl er seine Vorliebe für den Platon verräth [1]; sondern er erklärt sich entschieden für die eklektische Philosophie [2] und schließt sich in vieler Rücksicht an Philon den Juden an, besonders im Gebrauch stoischer Begriffe und Lehren und in der Vorliebe für das Mystische [3]. Denn er strebt die Tiefen einer nur in geheimnißvoller Rede mitgetheilten Wahrheit zu durchdringen, welche doch nicht von einem jeden erkannt werden könne, welche auch offen auszusprechen nicht rathsam sein möchte [4]. Er sieht diese tiefere Einsicht als eine geheime Überlieferung des Erlösers an [5]. Diese Richtung seines Geistes hat einen gro-

---

1) Admon. ad gent. p. 44 sq.; paedag. p. 244; strom. I p. 290.

2) Admon. p. 46 sq.; strom. I p. 279; 288. *φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν στωικὴν λέγω, οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικήν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετ' εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.* Ib. VI p. 642.

3) Mit Unrecht hat man der Neuplatonischen Philosophie einen Einfluß auf den Clemens zugeschrieben und vieles von diesem abgeleitet, was vielmehr vom Einflusse des Christenthums herrührt. Wenn man den Ammonius Sakkas auf den Clemens wirken läßt, so ist dagegen alle Wahrscheinlichkeit, indem dieser bedeutend älter war als jener. Die Lehre des Ammonius ist uns auch fast gänzlich unbekannt und von der Lehre des Plotinus auf sie zu schließen keinesweges erlaubt. Vergl. m. Gesch. d. Phil. IV S. 575.

4) Strom. I p. 279. *ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόῤῥητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι κτλ.* Ib. p. 297; V p. 574; VI p. 662 sq.; VII p. 752. *ἀπόχρη τὸ δεῖγμα τοῖς ὦτα ἔχουσιν· οὐ γὰρ ἐκκυκλεῖν χρὴ τὸ μυστήριον, ἐμφαίνειν δὲ ὅσον εἰς ἀνάμνησιν τοῖς μετεσχηκόσι τῆς γνώσεως.* Quis div. salv. p. 938 Pott.

5) Ap. Euseb. hist. eccl. II, 1 c. not. Vales.; strom. VI p. 645. *ἡ γνῶσις — ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα.*

ßen Einfluß auf seine Darstellung ausgeübt, besonders in seinem Hauptwerke, den Stromaten, in welchen er die Tiefen der christlichen Weisheit doch nur andeuten will und mit Absicht einer abgerissenen und hin- und herspringenden Weise in der Zusammenstellung seiner Untersuchungen sich bedient, um nicht zu viel zu verrathen [1]. Doch muß man nicht glauben, daß alles hierin mit Absicht geschah, sondern bei den unbestimmten Zügen, welche in seiner Philosophie sich nicht verkennen lassen und welche natürlich aus dem vorherschend polemischen, dabei aber doch eklektischen Charakter seiner Untersuchungen hervorgingen, bei der geringen Ordnung in seinem Denken, bei seiner Neigung zu schwülstiger und mystischer Rednerei, endlich bei seiner geringen Fertigkeit in der Darstellung kann man nicht anstehn die unvollkommene Form seiner Lehre für eine Sache der Kunst weniger als der Noth zu erklären.

Bei Clemens dem Alexandriner sieht man auf das Deutlichste, wie die Philosophie darauf hinarbeitete das Christenthum von der Jüdischen Engherzigkeit loszumachen. Wenn schon Justinus Spuren des göttlichen Wortes bei den heidnischen Philosophen und Dichtern gefunden hatte, welche freilich nur bruchstückweise zu ihnen gekommen wären, so stimmt ihm Clemens bei, geht aber schon einen bedeutenden Schritt weiter. Denn ihm ist es gewiß, daß die Vorsehung Gottes nicht allein auf die Juden sich habe erstrecken können, sondern eben so sehr den Heiden

---

1) Strom. I p. 279. οἱ στρωματεῖς — — κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα.

zugewendet gewesen sei. Für diese habe sie nun durch die Philosophen gesorgt, daß sie für die Aufnahme der christlichen Offenbarungen vorbereitet und erzogen würden. Er verwirft daher die Behauptung, daß die Griechische Philosophie ein Werk des Teufels sei, führt dagegen auch das sittliche Leben der alten Philosophen an und behauptet, daß eine gute Sache, wie die Philosophie, wenn sie auch durch Menschen gewirkt werde, nur von Gott kommen könne. Diejenigen, welche die Philosophie nicht als ein Werk Gottes anerkennen wollten, rechnet er daher auch zu denen, welche der Allgemeinheit der göttlichen Vorsehung zu nahe träten [1]. In ähnlicher Weise stimmt er zwar zuweilen auch der Meinung bei, daß die alten Griechischen Philosophen aus den Überlieferungen der Juden geschöpft, ja ihre Meinungen von den barbarischen Philosophen gestohlen hätten, ist aber keinesweges geneigt dies der Philosophie selbst zur Schande anzurechnen, sondern findet auch darin ein Werk der göttlichen Vorsehung, daß dieser Diebstal nicht verhindert worden sei, sondern das Böse zum Guten gereichen mußte, worin am meisten das Werk der göttlichen Weisheit sich zu erkennen gebe [2]. So erscheinen ihm die Griechischen Philosophen als Werkzeuge der göttlichen Vorsehung, und nicht unwahrscheinlich ist es, daß er durch seine Neigung für die Sittlichkeit der alten Philosophen zu stimmen auch den Ausweg ergreift

1) Strom. VI p. 692 sq. *κινδυνεύουσι τοίνυν οἱ φάσκοντες μὴ θεόθεν φιλοσοφίαν δεῦρο ἥκειν ἀδύνατον εἶναι λέγειν πάντα τὰ ἐπὶ μέρους γινώσκειν τὸν θεόν, μηδὲ μὴν πάντων εἶναι τῶν καλῶν αἴτιον, κἂν τῶν ἐπὶ μέρους ἕκαστον* (l. *ἑκάστων*) *αὐτῶν τυγχάνῃ.*

2) Ib. I p. 310 sqq.

die Griechische Philosophie davon abzuleiten, daß die Engel, welche mit den Weibern der Menschen sich vermischten, an diese die Geheimnisse Gottes verrathen hätten [1]). Merkwürdig ist es nun aber, wie nach dieser Ansicht des Clemens die Griechische Philosophie den Jüdischen Offenbarungen in fast gleicher Linie zur Seite zu stehen kommt. Ein und derselbe Gott werde von den Griechen griechisch, von den Juden jüdisch verehrt. Durch Griechische Bildung, wie durch das Gesetz werden die nach dem Glauben sich Sehnenden zusammengeführt zu einem Volke und von den übrigen Menschen abgesondert, indem die Philosophen bei den Griechen wie die Propheten waren, dazu bestimmt jedem nach seiner Fassungskraft die Wohlthaten Gottes mitzutheilen [2]). So findet Clemens auch beim Platon die Ermahnung zum Glauben an den Heiland [3]), wie bei den Jüdischen Propheten, wie man auch schon die Sibyllinischen Weissagungen als Hinweisungen auf die christlichen Offenbarungen gebraucht hatte [4]). Zwar zögert er noch einen Augenblick dem Jüdischen Gesetze die Philosophie gleich zu setzen, wenn er unter den Gütern, welche alle von Gott sind, Güter des ersten Ranges und untergeordnete Güter unterscheidet, zu

1) Ib. I p. 310. c. not. ed. Potter.; V, 550, wo zwei sehr abweichende Meinungen zusammengestellt werden; VII p. 702.

2) Strom. VI p. 636. *καθάπερ Ἰουδαίους σώζεσθαι ἐβούλετο ὁ θεὸς τοὺς προφήτας διδούς, οὕτως καὶ Ἑλλήνων τοὺς δοκιμωτάτους οἰκείους αὐτῶν τῇ διαλέκτῳ προφήτας ἀναστήσας, ὡς οἷοί τε ἦσαν δέχεσθαι τὴν παρὰ θεοῦ εὐεργεσίαν, τῶν χυδαίων ἀνθρώπων διέκρινεν.*

3) Ib. V p. 588 sq.

4) Justin. apol. II p. 66.

jenen aber das alte und das neue Testament, zu diesen die Philosophie zählt; allein er bezeugt dabei doch seine Neigung auch die letztere der ersten Classe zuzurechnen, wenigstens so lange als der Herr die Griechen noch nicht gerufen hatte, denn die Philosophie erzog die Griechen, wie das Gesetz die Juden zu Christo [1]. Wir werden auch bald sehen, daß er ihr keinesweges nur als einem Mittel Werth beilegte. Es giebt viele Wege zur Gerechtigkeit und zu Gott, wiewohl alle zuletzt in einen Weg einmünden, den Weg in Christo; zu diesen Wegen gehört auch die Philosophie, so wie das Jüdische Gesetz [2]. Auch bei Clemens herscht die Ansicht, daß über alle Menschen das göttliche Wort verbreitet sei, ein Licht, welches Allen leuchte [3], und dieses göttliche Wort nur theilweise den Griechischen Philosophen sich offenbart habe; aber auch hierin findet er die barbarische Philosophie, das Jüdische Gesetz, nicht besser, als jene; überall ist vor der christlichen Offenbarung, bei Barbaren, wie bei Griechen, nur ein Zerreissen der Erkenntniß Gottes, in welcher unvollkommenen Gestalt das Wort sie offenbaren wollte. Daher verlangt er denn auch, daß jeder, welcher zur wahren Erkenntniß gelangen möchte, diese zerstreuten Theile, die Samenkörner der Wahrheit, zusammenfassen sollte zu einer Erkenntniß, wie die Ewigkeit Vergangenheit, Gegenwart

1) Strom. I p. 282. *ἐπαιδαγωγεῖ γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικόν, ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους, εἰς Χριστόν.*

2) Ib. I p. 283; 288; VI p. 694.

3) Admon. p. 56. *οὐκ ἀπεκρύβη τινὰς ὁ λόγος· φῶς ἐστὶ κοινὸν, ἐπιλάμπει πᾶσιν ἀνθρώποις.* Strom. VII p. 711. *ὁ λόγος πάντη κεχυμένος.*

und Zukunft, wie die Harmonie die entgegengesetzten Töne, wie die Welt ihre uneinigen Theile zu einem Ganzen zu vereinigen wisse. Dann werde er die ganze Wahrheit, die ganze Theologie des göttlichen Wortes erblicken [1]. Daher fordert er denn auch immer die Griechischen Philosophen auf die barbarische Philosophie nicht zu verachten, sondern durch Verbindung mit ihr erst zur wahren und vollen Einsicht zu gelangen. Ihre Lehre allein ist zu schwach die Größe der Wahrheit zu erkennen und die Gebote des Herrn zu erfüllen [2].

In allen diesen Äußerungen lernen wir jedoch die Philosophie der Griechen nur als eine Vorläuferin des Christenthums kennen; sie reinigt die Seele, damit sie fähig werde die Wahrheit zu empfangen; sie bildet vorbereitend die Sitten in der Anerkennung der göttlichen Vorsehung; auch noch jetzt ist sie hierzu nützlich für alle, welche zum christlichen Glauben noch nicht gekommen sind [3]. Hierher kann es auch gezogen werden, daß sie als ein Mittel zur Vertheidigung der Wahrheit empfohlen wird, als ein Zaun oder eine Mauer für den Weinberg des Herrn [4], in welchem Sinne schon der Jude Philo sie empfohlen hatte. Allein Clemens bleibt hierbei nicht stehen. Es weist schon auf einen weitern Nutzen der

1) Strom. I p. 298. οὕτως οὖν ἥ τε βάρβαρος ἥ τε Ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὴν ἀΐδιον ἀλήθειαν σπαραγμόν τινα οὐ τῆς Διονύσου μυθολογίας, τῆς δὲ τοῦ λόγου τοῦ ὄντος ἀεὶ θεολογίας πεποίηται· ὁ δὲ τὰ διῃρημένα συνθεὶς αὖθις καὶ ἑνοποιήσας τέλειον τὸν λόγον ἀκινδύνως, εὖ ἴσθ᾽, ὅτι κατόψεται τὴν ἀλήθειαν.

2) Ib. p. 309.

3) L. l.; ib. p. 282; VII p. 710.

4) Ib. p. 319; VI p. 655.

Griechischen Philosophie hin, wenn er dem wahren Christen zugesteht die Griechische Philosophie zu seiner Erholung zu gebrauchen und sie wie die encyklischen Wissenschaften zu betreiben, denn alles Wissen sei schön. Wenn jemand sich fürchten sollte in die viel bestrittenen Untersuchungen der Wissenschaft einzugehn, um nicht in seinem Glauben wankend zu werden, wenn er sich unfähig finden sollte seine Untersuchungen über das weite Feld der mannigfaltigen Wissenschaften und der Erfahrung auszubreiten, so räth er ihm zwar allein der nothwendigen Erforschung der göttlichen Dinge sich zu widmen, aber betrachtet dies doch nur als eine Schwäche seiner Seele [1]. Hierzu kommt alsdann, daß die mannigfaltigen Kenntnisse der Philosophie und der Griechischen Wissenschaft ihm als durchaus nothwendig erscheinen zum Verständniß der heiligen Schrift, welche oft dunkel, zweideutig und in Parabeln redet; die Apostel zwar und die Propheten, die Schüler des heiligen Geistes hätten einer solchen Hülfe nicht bedurft, aber jetzt bedürfe man derselben [2]. Hierdurch wird die Griechische Wissenschaft schon näher an die christliche Erkenntniß herangezogen. Aber das Wichtigste ist nun, daß Clemens zur wahren christlichen Einsicht auch den wissenschaftlichen Beweis der Glaubenslehren verlangt und erst durch diesen die Vollendung dessen erwartet, was aus dem Glauben zum ewigen Leben sich entwickeln soll. Einen solchen Beweis kann man natürlich nicht ohne die Dialektik führen,

---

1) Ib. VI p. 695. *καλὸν μὲν οὖν τὸ πάντα ἐπίστασθαι, ὅτῳ δὲ ἀσθενεῖ ἐπεκτείνεσθαι ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν πολυμαθῆ ἐμπειρίαν, τὰ προηγούμενα καὶ βελτίω αἱρήσεται μόνα.* Cf. ib. p. 654; II p. 283 sq.

2) Ib. I p. 292; VI p. 655.

welche von den Griechischen Philosophen ausgebildet worden ist. Daher läßt sich auch Clemens in eine weitläufige Auseinandersetzung dieser Dialektik nach stoischen Principien ein [1]).

Wir stoßen hiermit auf eine Untersuchung, welche nicht ohne große Schwierigkeiten ist, die Frage betreffend, wie Clemens das Verhältniß des Glaubens zur Erkenntniß sich gedacht habe [2]). Sie wird besonders dadurch schwierig, daß Clemens den Begriff des einsichtigen Christen, des Gnostikers, als ein Ideal sich ausmalt, ähnlich wie die Stoiker das Ideal des Weisen oder Philon das Ideal des Therapeuten sich entworfen hatten. Dieser Gnostiker soll über alles Leiden erhaben sein, was nicht bloß vom Körper ausgehe; in seiner Seele soll er nicht allein das Leiden gemäßigt, sondern völlig überwunden haben und zur Apathie gelangt sein [3]). Bei solchen Ausmalungen in das Ideale kann es nicht fehlen, daß mancherlei Verwirrungen des Wirklichen mit dem letzten Ziele unseres Strebens mit unterlaufen. Der Gnostiker soll ein Mensch sein im Leibe, aber doch alle die Gebrechen überwunden haben, welche vom leiblichen Leben auf die Seele überzugehen pflegen. Natürlich denkt sich Clemens auch die

---

1) Im 8. Buche der Strom., welches aber nicht vollendet ist. Man vergl. besonders den Anfang dieses Buches. Der Zusammenhang desselben mit dem Frühern ist freilich räthselhaft, aber die Echtheit deswegen nicht zu bezweifeln.

2) Daehne de *γνώσει* Clementis Alex. Halae 1831. Auf den Neu-Platonismus wird in dieser Schrift zu viel Gewicht gelegt.

3) Strom. IV p. 649; 651. *ἐξαιρετέον ἄρα τὸν γνωστικὸν ἡμῖν καὶ τέλειον ἀπὸ παντὸς ψυχικοῦ πάθους. — — ἡ κατάστασις δὲ ἡ τοιάδε ἀπάθειαν ἐργάζεται, οὐ μετριοπάθειαν.*

geistigen Kräfte des Gnostikers in demselben Grade gesteigert, in welchem er die Einwirkung des Leiblichen sich geschwächt denkt. Er wagt es zu sagen, daß der wahre Gnostiker, welcher die ganze und volle Philosophie gefaßt habe, alles uns noch Verborgene wisse, wie die Apostel es wußten [1]. Bei einer so verworrenen Vorstellung sind natürlich Schwankungen unvermeidlich. Wir wollen diese in Voraus bei allen Äußerungen des Clemens als beseitigt ansehn, um nur das Wesentliche im Auge zu behalten, was in seinen Begriff des Gnostikers zusammengeflossen ist.

Das erste Erforderniß und unentbehrliche Bestandtheil des Gnostikers ist der Glaube; er ist zur Erkenntniß so nothwendig, wie das Athmen zum Leben; er ist die erste Neigung zum Heile, der Grundstein der Erkenntniß [2]. Den Spruch des Propheten: wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen, dessen Gebrauch wir schon beim Tertullianus gefunden haben, eignet sich auch Clemens an [3]. Aber bei der Vieldeutigkeit des Wortes muß man sich fragen, was er unter Glauben verstehe. Im Allgemeinen entwickelt er sich diesen Begriff im Streite gegen die Gnostiker, indem er nicht zugeben will, daß der Mensch seinen Glauben oder auch seine Erkenntniß von Natur habe. Dagegen schließt er an die Stoiker sich an,

---

1) Strom. VI p. 648. *αὐτίκα γὰρ τολμῶμεν φάναι — — πάντων ἐπιστήμονα καὶ πάντων περιληπτικὸν κτλ.*

2) Strom. II p. 373. *καὶ δὴ ἡ πρώτη πρὸς σοφίαν νεῦσις ἡ πίστις ἡμῖν ἀναφαίνεται.* Ib. V in. *οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ᾽ ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.*

3) Ib. I p. 273; II p. 366.

wenn diese eine freie und vernünftige Thätigkeit in einer jeden Zustimmung zur Erkenntniß erblicken. Hierauf beruht auch der Glaube. Er sieht in ihm die vernünftige Zustimmung der freien Seele, eine freiwillige Annahme der in der Seele liegenden Wahrheit, eine Zustimmung zur Frömmigkeit [1]. Nur weil eine solche freie Zustimmung der Seele zu ihm gehöre, sei er lobenswerth und der Unglaube zu tadeln [2]. Man sieht, wie weit dieser Begriff ist, in der That alles Freie umfassend. Nur das hält er im Allgemeinen fest, daß jeder Erkenntniß eine freie Richtung des Willens zum Grunde liege; er verlangt eine sittliche Schätzung des Erkennens.

In diesem weitesten Sinne des Wortes bemerkt Clemens nun auch, daß die Gründe aller Wissenschaften nicht bewiesen werden könnten und führt deswegen in dem Sinne des Aristoteles aus, daß jede Wissenschaft zu ihrem Anfange den Glauben an die ersten Grundsätze habe. Das Allgemeine und Einfache, welches ohne Materie sei, die Begriffserklärungen, welche das Wesen der Gegenstände ausdrücken, würden nur geglaubt. Da von diesen alle Wissenschaften ausgingen, wäre der Glaube kräftiger als die Wissenschaft und das Kriterium derselben [3]. So spricht er eine Ansicht aus, welche zu den verschiedensten

---

1) Ib. p. 362. *πίστις — — πρόληψις ἑκούσιός ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις.* Ib. p. 371; V p. 545. *ψυχῆς αὐτεξούσιον λογικὴν συγκατάθεσιν — τὴν πίστιν.*

2) Ib. II p. 363.

3) Ib. p. 364 sqq. *αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι. — — ἡ πίστις δὲ χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα, τὸ ἁπλοῦν, ὃ οὔτε σὺν ὕλῃ ἐστὶ οὔτε υλη οὔτε ὑπὸ ὕλης. — — κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον.*

Zeiten und verschiedensten Zwecken wiederholt geltend gemacht worden ist. Doch kann man nicht sagen, daß er in dieser Ansicht vom Glauben fest wäre. Zwar stimmt es mit ihr überein, daß er die Zuverlässigkeit des Glaubens über alles erhebt und ihn von der zweifelhaften Annahme des Wahrscheinlichen unterscheidet, welche nur ein heuchlerisches Abbild des Glaubens sei, wie der Schmeichler des Freundes; der Glaube halte fest an der Wahrheit [1]); er kennt aber auch einen andern Glauben, welcher nur an Meinungen hänge und vom Falschen getäuscht werden könne. Dieser ist natürlich unsicher, weil er nicht der richtigen Vernunft folgt; die Freiheit, welche dem Glauben sich zuwendet, kann auch zum Unglauben sich verführen lassen [2]). Er warnt deswegen, daß niemand auf seine gute Natur sich verlasse, ohne durch Philosophie sich zu bilden, und vergleicht die, welche dem nackten Glauben vertrauen, mit solchen, welche Trauben erndten wollten, ohne den Weinstock zu pflegen [3]). Daher sieht er den Glauben auch nur als eine niedere Stufe des christlichen Lebens an und verlangt, daß zur Vollendung des Christen an seinen Glauben der Beweis sich anschließe, damit der Glaube gesichert werde [4]). Hier ist nun offen-

1) L. l.

2) Ib. I p. 290 sq.

3) Ib. p. 291.

4) Ib. p. 286. τὰ μὲν γὰρ εὖ λεγόμενα προσίεσθαι, τὰ δὲ ἀλλότρια μὴ προσίεσθαι οὐχ ἁπλῶς ἡ πίστις, ἀλλὰ ἡ περὶ τὴν μάθησιν πίστις ἐμποιεῖ. Ib. p. 295. τὴν ὀχυροῦσαν τὴν πίστιν ἡμῖν θεωρίαν. Ib. VII p. 732. ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος — ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ᾽ ἐπιστήμης καὶ κατάληπτον παραπέμπουσα. Ib. VIII p. 769.

bar von einem andern Glauben die Rede als von jenem, mit welchem uns die Erkenntniß der ersten Grundsätze erfüllt, denn der Glaube an diese kann durch den Beweis und die von ihnen ausgehenden Folgerungen nicht bestärkt werden.

Man möchte geneigt sein nach diesen Sätzen anzunehmen, daß jene Ansicht vom Glauben an die wissenschaftlichen Grundsätze nur eine unwesentliche Stütze für den religiösen Glauben habe abgeben sollen; sie hängt aber doch in wesentlichen Punkten mit dem Begriffe des religiösen Glaubens zusammen. Denn Clemens findet die Grundsätze der Wissenschaften in der Erkenntniß des Einfachen und Übersinnlichen und zuletzt in der Erkenntniß der ersten Gründe aller Dinge [1]. Dies führt also unmittelbar auf den Glauben an Gott, von welchem als dem Anfange aller Dinge es keinen Beweis giebt, sondern nur eine gläubige Wissenschaft. Clemens schließt sich hiermit der Überzeugung an, welche wir schon unter verschiedenen Formen bei den Kirchenvätern gefunden haben, daß Gottes Sein nicht bewiesen werden könne und kein Gegenstand der Wissenschaft sei [2]; denn alles müsse aus seinen Gründen bewiesen werden, Gott aber habe keinen Grund [3]; dagegen sei allen Menschen ein göttlicher

1) Ib. II p. 364; VI p. 655. *τῶν πρώτων καὶ ἁπλῶν.* Ib. VII p. 731. *Χριστός, — — δι' οὗ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ τὰ τέλη. καὶ τὰ μὲν ἄκρα οὐ διδάσκεται, ἥ τε ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος πίστις, λέγω, καὶ ἀγάπη.*

2) Ib. IV p. 537. *ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός.*

3) Ib. V p. 588. *ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμη λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται, τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει.*

Ausfluß eingeträufelt, vermöge dessen sie auch sogar wider Willen gestehn müßten, daß ein unvergänglicher und ungewordener Gott sei [1]. Diesen ursprünglichen Glauben bezeichnet Clemens auch als ein Gnadengeschenk, welches wir von Gott empfangen haben, als eine Kraft Gottes in uns, in welcher er sich uns verkündet [2]. Es könnte scheinen, als wiche Clemens in diesen Sätzen von der früher angeführten Lehre ab, daß zum Glauben ein freier Wille gehöre; doch sollen sie wohl nur die eine Seite desselben bezeichnen, die Wirkung Gottes in ihm, während andere Stellen auch die Thätigkeit des Menschen dabei berücksichtigen. Gott offenbart sich der Vernunft nur, wenn sie ihre Liebe und ihr Ohr ihm zuneigt; der Glaube ist auf Furcht oder auf Liebe gebaut [3] und den Willen Gottes erkennen wir nur, indem wir ihn thun [4].

Doch können wir uns nicht verhehlen, daß die Ansichten des Clemens über den Glauben sehr schwankend sind. Schon das Vorherangeführte muß dies gezeigt haben; noch entschiedener verkündet es sich in einem andern Punkte, der mit seiner Lehre von dem Verhältnisse des Glaubens zur Erkenntniß sehr eng zusammenhängt. Er sieht nemlich den reinen Glauben als die Stufe der Entwicklung an, auf welcher die Offenbarungen des alten Testaments standen; diese aber sollten uns nur in Furcht

1) Admon. p. 45.

2) Strom. I p. 288. *δυνάμει καὶ πίστει. δωρεὰ γὰρ ἡ διδασκαλία τῆς θεοσεβείας. χάρις δὲ ἡ πίστις.* Ib. VII p. 731. *πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τι ἐστιν ἀγαθὸν καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα.*

3) Ib. II p. 369; 372 sq.

4) Ib. I p. 288.

erziehen, damit wir allmälig zu der höhern Entwicklung gelangten, in welcher wir zu der Liebe Gottes erneuert würden. Daher soll der Glaube nur die erste Neigung der Seele zu Gott sein, welche Furcht und Hoffnung und Reue begleiteten; wenn aber diese mit Enthaltsamkeit und Geduld fortschritten, dann sollten sie uns zur Liebe und Einsicht führen [1]. Man sieht nicht ein, wie hiermit seine Ansicht zusammenhängt, daß doch auch die Heiden in der Wissenschaft eine Vorbereitung zum Christenthume haben und einen Glauben an Gott von Natur eingepflanzt. Noch weniger aber will damit die christliche Lehre stimmen, daß der Glaube zur Seligkeit führe. In der That verspricht auch Clemens den Gläubigen nicht denselben Lohn, welcher die Gnostiker erwarte [2]. Wie natürlich, da jene nur treue Knechte, diese aber Freunde Gottes sind [3], da jene nur nach Glauben handelnd nicht die volle Pflichtmäßigkeit des Lebens erreichen können, sondern nur eine mittlere Handlungsweise, weil sie nicht nach richtiger Einsicht und mit Wissenschaft ihre Wege richten können [4]! Man kann wohl nicht sagen, daß diese Lehre, welche das Maß des Handelns im wissenschaftlichen Den-

---

1) Paedag. I p. 111; p. 132; strom. II p. 373. *καὶ δὴ ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις ἡ πίστις ἡμῖν ἀναφαίνεται· μεθ' ἣν φόβος τε καὶ ἐλπὶς καὶ μετάνοια· σύν τε ἐγκρατείᾳ καὶ ὑπομονῇ προκόπτουσαι ἄγουσιν ἡμᾶς ἐπί τε ἀγάπην ἐπί τε γνῶσιν.* Ib. VI p. 650.

2) Strom. IV p. 519.

3) Ib. VII p. 702.

4) Ib. VI p. 669. *τοῦ δὲ ἁπλῶς πιστοῦ μέση πρᾶξις λέγοιτ' ἂν μηδέπω κατὰ τὸν λόγον ἐπιτελουμένη, μηδὲ μὴν κατ' ἐπίστασιν κατορθουμένη.*

ken findet, den Voraussetzungen des Christenthums Genüge leistet; wenigstens schien Clemens ein andres Verhältniß im Sinne zu haben, als er den Glauben und die Erkenntniß von dem Willen abhängig machte.

Die Erkenntniß ist nun aber im Allgemeinen dem Clemens die höhere Stufe, welche uns über den Glauben erhöht und diesen zu ihrer Grundlage hat. Wir sind jetzt zu dem Grade der göttlichen Erziehung gelangt, welche über die Furcht des alten Testaments uns erhoben hat; wir wandeln jetzt in der Liebe und in der Einsicht, wenn auch dieser Grad erst kürzlich erreicht ist, so daß wir nur kleine Kinder in ihm sein mögen [1]. Der Gnostiker ist nun aber eben der, welcher dahin strebt über die Kindheit hinaus zum Maße des vollkommenen Alters zu gelangen [2]. Dies geschieht durch Erkenntniß, nicht allein des Sinnlichen, sondern auch des Übersinnlichen [3], welche wie der Glaube durch die freie Thätigkeit des Menschen vollbracht wird [4]. Der schwankende Begriff des Glaubens, auf dessen Grundlage die Erkenntniß ruhen soll, bringt nun aber natürlich auch ein Schwanken in den Begriff des Gnostikers. Zuweilen scheint es als sollte die Erkenntniß den Glauben nur befestigen durch Nachdenken, durch Wissenschaft [5]. Die Erkenntniß soll uns Ruhe, Erholung und Frieden bringen [6]. Dahin ist auch

1) Paedag. I p. 111.
2) Strom. VI p. 663.
3) Ib. VI p. 617.
4) Ib. II p. 363.
5) Ib. p. 362.
6) Paedag. I p. 95; strom. II p. 383.

zu ziehen, daß der Glaube mit dem innerlichen und noch verborgenen, die Erkenntniß mit dem ausgesprochenen Worte verglichen wird; denn auch hierbei wird vorausgesetzt, daß der Inhalt derselben bleibt in der Erkenntniß, wie im Glauben, und nur eine entwickeltere Gestalt annimmt [1]). Dagegen, wenn Clemens eine geheime Überlieferung für den Gnostiker in Anspruch nahm, wenn er seine Forschung über Lehrsätze ausbreitete, welche im kirchlichen Glauben kaum angedeutet lagen und nur als weiter fortschreitende Folgerungen aus ihm angesehn werden konnten, so mußte er dabei wohl den Gedanken hegen, daß die Erkenntniß über den Gedankenkreis des Glaubens hinausreiche. Dasselbe gilt auch von seiner tiefer greifenden, den Buchstaben der Schrift überfliegenden Auslegung, welche eine verborgene Erkenntniß der Geschichte an den Tag bringt. Daher äußert denn auch Clemens, der Glaube umfasse nur die Elemente und sei nur eine abgekürzte Erkenntniß des Nothdürftigsten [2]), womit er wohl offenbar auf die Glaubensregel anspielt. Diese beiden Ansichten stehn aber bei Clemens so dicht neben einander, daß man ihm ein Bewußtsein von ihrer Verschiedenheit nicht zuschreiben kann. Für die Zwecke unserer Unter-

---

1) Strom. II p. 362. *ἄλλοι δ' ἀφανοῦς πράγματος ἑνωτικὴν συγκατάθεσιν ἀπέδωκαν εἶναι τὴν πίστιν, ὥσπερ ἀμέλει τὴν ἀπόδειξιν ἀγνοουμένου πράγματος φανερὰν συγκατάθεσιν.* Ib. VII p. 731. *πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθόν. — — ἐν μόνῃ γὰρ τῇ τοῦ προφορικοῦ λόγου τὸ τῆς σοφίας ὄνομα φαντάζεται.*

2) Ib. II p. 373. *στοιχειωδεστέραν εἶναι συμβέβηκε τὴν πίστιν.* Ib. VI p. 679. *τὴν πίστιν στοιχείων τάξιν ἔχουσαν.* Ib. VII p. 732. *ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν τῶν κατεπειγόντων γνῶσις.*

suchung dürfen wir dabei nicht außer Augen lassen, daß er die tiefere Erkenntniß nur durch Hülfe der Griechischen Philosophie zu gewinnen hofft.

Schon aus unsern frühern Bemerkungen muß es hervorgegangen sein, wie mit der Erkenntniß auch die Lehre in genauester Verbindung stehn soll; denn die Erkenntniß wird ja mit dem ausgesprochenen Worte verglichen; die Lehre jedoch ist nur ein Theil der praktischen Thätigkeit, und so haben auch die früher angeführten Sätze schon darauf hingewiesen, wie Clemens mit der Erkenntniß auch die richtige That in dem engsten Zusammenhange findet [1]. Es liegt hierbei der Platonische Satz zum Grunde, daß die wahre Erkenntniß auch mit dem richtigen Handeln verbunden sein müsse. Der Gnostiker daher, welcher jene hat, wird auch die wahre Tugend üben, er wird ein im Fleische wandelnder Gott sein [2]. Mit der wahren Erkenntniß ist auch die Liebe des Guten verbunden, die Liebe, welche uns mit Gott verbindet und im Schöpfer auch das Geschöpf liebt, welche den wahren Staat, die wahre Kirche gründet. Doch findet auch in diesem Punkte

---

1) Ib. VII p. 760. *λόγος, ὃν ἄρχοντα εἰλήφαμεν γνώσεώς τε καὶ βίου.* Ib. p. 761. *τέλος γὰρ οἶμαι τοῦ γνωστικοῦ — — διττόν, ἐφ᾽ ὧν μὲν ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονική, ἐφ᾽ ὧν δὲ ἡ πρᾶξις.* Damit übereinstimmend, doch in anderer Form ib. p. 761. *τὸ γινώσκειν τὰ πράγματα, δεύτερον τὸ ἐπιτελεῖν ὅ τι ἂν ὁ λόγος ὑπαγορεύῃ καὶ τρίτον τὸ παραδιδόναι δύνασθαι θεοπρεπῶς τὰ παρὰ τῇ ἀληθείᾳ ἐπικεκρυμμένα.* Admon. p. 68. *βούλῃ καὶ πράξει καὶ λόγῳ.* Dagegen kommt noch ein anderes hinzu strom. II p. 380. *πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, τρίτον ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς.*

2) Strom. VII p. 761. *ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός.*

ein Schwanken statt, indem die Liebe zuweilen für eine noch höhere Stufe, als die Erkenntniß angesehn wird, welche zuletzt zu einem noch Höhern, zur Erbschaft Gottes, uns emporführen solle [1]. So baut Clemens eine Stufenleiter auf, welche den Menschen zu Gott aufsteigen läßt, durch verschiedene Verwandlungen hindurchgehend, aus dem Heidenthum zum Glauben, aus dem Glauben zur Erkenntniß und so weiter aufwärts dem uns immer näher bringend, in welchem wir ohne Aufhören sind und bleiben. Dieses Schwanken einigermaßen zu verdecken, dazu ist denn freilich das Ideal wohl geeignet, welches Clemens von seinem Gnostiker sich macht, indem es uns über alles Denkbare in überschwengliche Höhen erhebt; denn dem einsichtigen Glauben und der Liebe wird die Kraft zugeschrieben Zeit und Ort und alles Weltliche zu überfliegen, das jedem Andern Verborgene vorherzuwissen und schon gegenwärtig zu haben, was zukünftig uns bereitet ist [2]. Aber man bemerkt dabei auch bald, daß man ohne Boden in den Lüften schwebt und daß Clemens, indem er diesen Weg einschlägt, die Stufen-

---

1) Ib. p. 732 sq. *τῷ ἔχοντι προστεθήσεται, τῇ μὲν πίστει ἡ γνῶσις, τῇ δὲ γνώσει ἡ ἀγάπη, τῇ ἀγάπῃ δὲ ἡ κληρονομία.*

2) Strom. VI p. 652. *τίς γὰρ ὑπολείπεται ἔτι τούτῳ εὔλογος αἰτία ἐπὶ τὰ κοσμικὰ παλινδρομεῖν ἀγαθὰ τῷ τὸ ἀπρόσιτον ἀπειληφότι φῶς; κἂν μηδέπω κατὰ τὸν χρόνον καὶ τὸν τόπον, ἀλλ᾽ ἐκείνῃ γε τῇ γνωστικῇ ἀγάπῃ, δι᾽ ἣν καὶ ἡ κληρονομία καὶ ἡ παντελὴς ἕπεται ἀποκατάστασις βεβαιοῦντος δι᾽ ἔργων τοῦ μισθαποδότου, ὃ διὰ τοῦ ἑλέσθαι γνωστικῶς διὰ τῆς ἀγάπης φθάσας προείληφεν ὁ γνωστικός. — — ἀπειληφὼς δὲ διὰ πίστεως γνωστικῆς, ὃ τοῖς ἄλλοις ἄδηλον· κἄστιν αὐτῷ δι᾽ ἀγάπην ἐνεστὼς ἤδη τὸ μέλλον.*

leiter ganz aus den Augen verloren hat, durch welche er uns zu Gott emporleiten wollte.

Überblicken wir nun diese schwankenden Äußerungen des Clemens über die Erkenntniß und ihre Verhältnisse zu andern Entwicklungen der menschlichen Seele, so könnten wir wohl in Versuchung gerathen anzunehmen, es bleibe ihm nichts dabei feststehen als die Überzeugung, daß auf den religiösen Glauben eine wissenschaftliche Einsicht mit Hülfe und in der Weise der Griechischen Philosophie gebaut werden sollte. Aber forschen wir genauer nach dem Inhalte der Erkenntniß, welchen er entwickelt, so ergeben sich doch schärfere Umrisse für das Bild des Gnostikers, welches er zu schildern bemüht ist.

Hierdurch werden wir nun freilich genöthigt weiter in die Theologie des Clemens einzugehn, und dazu zwingen uns auch noch andere Überlegungen. Wenn wir die höhere Erkenntniß des Gnostikers als eine mittlere Stufe zwischen dem Glauben und der Liebe, welche zuletzt zur Erbschaft Gottes führen soll, geschildert finden, so dürfen wir nicht übersehen, daß sie ihre Stelle zwischen zwei Stufen hat, welche entschieden eine praktische Bedeutung haben; denn der Glaube ist eine freie Zustimmung der Seele, wie wir sahen; er bezeichnet die Furcht des Herrn und seiner Gebote, die Liebe aber die höhere und freiere kindliche Gesinnung, welche uns in unsern pflichtmäßigen Handlungen leitet [1]. Daher wird auch, wie früher angeführt, die Erkenntniß des Willens Gottes davon ab-

---

1) So werden φόβος und ἀγάπη, πίστις und γνῶσις zusammengestellt strom. IV p. 519.

hängig gemacht, daß wir den Willen Gottes thun. Ha-
ben wir dies im Auge, so müssen wir auch begreifen,
daß wir den Begriff der Erkenntniß, weil er eine mittlere
Stufe bezeichnet, nur aus der Bedeutung des praktischen
Lebens und besonders der höhern Stufen, zu welchen sie
führen soll, werden ersehen können. Wir müssen daher
fragen, was Clemens unter der Liebe und unter der Kind-
schaft Gottes verstehe, vorzüglich unter der letztern, weil
von ihr alles Andere als von seinem Zwecke abhängig ist.
Erst nach Beantwortung der hierin liegenden Fragen wer-
den wir auch das Verhältniß, in welchem das Theoreti-
sche zum Praktischen sich darstellt, richtig zu würdigen ver-
mögen. Es umfassen aber diese Fragen in der That fast
ganze Theologie, und wir müssen ziemlich weit ausholen,
um sie uns zu beantworten.

Die Grundsätze, von welchen Clemens in seiner Lehre
von Gott ausgeht, haben die größeste Ähnlichkeit mit
den Lehren des Philon. Durch Abstraction (ἀνάλυσις)
will er aufsteigen von den weltlichen Dingen, um Gott
zu erkennen. Wir sollen uns wegdenken die physischen
Eigenschaften der Dinge, ihre räumliche Ausdehnung,
dann würden wir zu dem Begriffe des Punktes kommen,
welcher im Raume einen bestimmten Ort habe; auch von
diesem Orte müßten wir zuletzt absehen, um die Einheit
schlechthin zu denken. Das Eine, welches wir nun durch
dieses Verfahren gewinnen, nennt Clemens Gott. Er
verhehlt sich aber nicht, daß wir dadurch doch nicht zur
Erkenntniß dessen gelangen, was er ist, sondern nur
dessen, was er nicht ist. Die erste Ursache ist nicht im
Raume, nicht in der Zeit, sondern über alles erhaben,

ber jeden Namen, über jeden Gedanken [1]). Daher ge- ziemt es ihm auch nicht irgend einen Namen von Gott im eigentlichen Sinne zu gebrauchen; weder das Gute ist er, noch das Eine, weder Geist, noch das Seiende selbst, weder Gott, noch Vater im eigentlichen Sinne, sondern diese schönen Namen gebrauchen wir nur von Gott, damit der Verstand etwas habe, worauf er sich stützen könne, Gott aber ist über alle diese Dinge erhaben; er ist das Unendliche, welches nicht umfaßt werden kann, in keinem Gedanken [2]). Dies hält jedoch den Clemens nicht ab Gottes Güte vor allen Dingen zu preisen und sie als eine wesentliche Eigenschaft zu betrachten, als eine Eigenschaft, welche ihm zukam, ehe er Schöpfer wurde. Und doch leitet er es aus dieser Eigenschaft ab, daß Gott die Welt geschaffen — denn wohlzuthun ist seiner Natur gemäß, und er wird daher nie aufhören wohlzuthun — und scheint auch nicht anders gemeint zu haben, als daß aus diesem Grunde die Materie und die Schöpfung ewig sein müsse [3]). Hierüber spricht er sich in einer Weise aus, welche der Emanationslehre sehr nahe kommt; das Gute zu wirken ist die Natur Gottes, wie das Wärmen die

1) Strom. V p. 582. ἀφελόντες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ βάθος διάστασιν κτλ. — — οὐχ ὃ ἔστιν, ὃ δὲ μή ἐστι γνωρίσαντες. Cf. ib. IV p. 537; V p. 587.

2) Ib. V p. 587 sq.; paedag. I p. 118.

3) Phot. cod. 109. ὕλην τε γὰρ ἄχρονον δοξάζει. — — πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδὰμ κόσμους τερατεύεται. Die Schöpfung der Materie ist bei Clemens zweifelhaft. Nach Strom. VI p. 684 wird die Schöpfung als ein Ordnen der alten Unordnung beschrieben. Doch ist an einen eigentlichen Dualismus beim Clemens nicht zu denken.

Natur des Feuers, das Leuchten die Natur des Lichtes[1]; doch vergißt er nicht hinzuzusetzen, das Feuer wärme nicht freiwillig, Gott aber theile seine Güter aus freiem Willen mit[2].

Wir finden beim Clemens zuweilen Äußerungen, welche an das Pantheistische anstreifen, wie er denn alle Dinge Glieder Gottes nennt und behauptet, Gott sei alles und alles sei Gott[3]; aber diese Ausdrücke sollen wohl nur die innige Gemeinschaft bezeichnen, in welcher er alle Dinge dieser Welt mit Gott erblickt. Wo er genauer redet, da unterscheidet er Gott unzweideutig von dem All; denn er sei der Vater aller Dinge; das All habe eine Größe und ihr kämen Theile zu, während dagegen Gott unkörperlich und das untheilbare Eine sei[4]. In jener Richtung aber ergiebt es sich denn auch natürlich und so weist seine Abneigung gegen den Dualismus, daß er die unbedingte Feindschaft gegen das Materielle nicht billigt. Der Körper ist nicht böse von Natur; die Materie darf man nicht für böse achten; die entgegengesetzten Lehren hält er für einen frevelhaften Kampf gegen Gott[5].

---

1) Strom. I p. 312; VI p. 684 sq.; paedag. I p. 127.

2) Strom. VII p. 723. *οὔτε γὰρ ὁ θεὸς ἄκων ἀγαθός, ὃν τρόπον τὸ πῦρ θερμαντικόν· ἑκούσιος δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ.*

3) Paedag. I p. 127. *ὁ ὢν αὐτὸς τὰ πάντα καὶ τὰ πάντα αὐτός.* Ib. III p. 115. *οὗ μέλη πάντες.*

4) Strom. V p. 587. *οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς· ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατήρ· οὐδὲ μὴν μέλη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν.* Cf. ib. IV p. 537; fragm. p. 1016 Pott.

5) Ib. III p. 431; IV p. 539.

Wenn nun dies eine sehr wichtige Abweichung vom Philon ist, folgenreich besonders für das Praktische, so weicht er nicht weniger bedeutend von demselben Vorgänger noch in einem andern Punkte ab. Wenn Gott nur in einer ihm völlig fremden Materie als Schöpfer oder Bildner sich uns offenbart haben sollte, so würde diese Offenbarung auch nur unvollkommen sein können, wie dies beim Philon in verschiedenen Wendungen hervorbricht. Dagegen hält aber Clemens auf das Entschiedenste fest, wenn er auch die unerforschliche Tiefe Gottes an sich dadurch nicht zweifelhaft machen will, daß doch nichts unerkennbar, sondern alles dem Sohne Gottes offenbar sei, der es uns nicht habe verbergen können [1]. Die Unterscheidung zwischen Gott dem Vater und dem Sohne geht bei ihm zunächst daraus hervor, daß er auf der einen Seite sich nicht verleugnen kann, Gott als der ewige und unveränderliche Grund aller Dinge [2] lasse sich durch keinen veränderlichen Gedanken darstellen, wie denn in dieser veränderlichen Welt nur solche Gedanken möglich sind, während von der andern Seite ihm doch auch unerschütterlich feststeht, daß wir nach der Erkenntniß Gottes ohne alle Beschränkung zu streben haben. Da sieht er sich nun genöthigt, eine Vermittlung dieser Erkenntniß durch den Sohn Gottes anzunehmen, welcher seinem Vater in

---

1) Strom. VI p. 649. ὁ γνωστικὸς — — τὰ δοκοῦντα ἀκατάληπτα τοῖς ἄλλοις αὐτὸς καταλαμβάνει πιστεύσας, ὅτι οὐδὲν ἀκατάληπτον τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ· ὅθεν οὐδὲ ἀδίδακτον· ὁ γὰρ δι' ἀγάπην τὴν πρὸς ἡμᾶς παθὼν οὐδὲν ἂν ὑπεστείλατο εἰς διδασκαλίαν τῆς γνώσεως.

2) Ib. p. 682. ἐν ταυτότητι γὰρ ἀγεννήτῳ ὁ ὢν αὐτὸς μόνος.

allem gleich und mit ihm völlig einig ist[1]). So erhebt er sich über die Schwankungen, welche wir über diesen Punkt beim Philon finden, und fordert für uns eine vollkommene Erkenntniß des Vaters im Sohne. Damit stimmt es denn auch überein, daß der Vater ihm Vernunft heißt, wie der Sohn, dieser aber auch zugleich als das Urbild aller Dinge, als die übersinnliche Welt gedacht wird[2]), damit nemlich Gott der Vater als Vernunft auch durch die Vernunft erkannt werden könne und der Sohn als die Vielheit der Ideen sich uns darstelle, durch welche wir zur Erkenntniß der göttlichen Einheit aufsteigen. Denn hierin findet er den Unterschied zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohne, daß jener in keiner Rücksicht als Vielheit gedacht werden kann, dieser aber die Einheit in der Vielheit der Ideen ist, damit er dem Beweise und der Wissenschaft, die durch eine Vielheit von Gedanken hindurchgeht, zugänglich sei. Der Sohn ist nicht schlechthin eins, doch auch nicht vieles, sondern ein Ganzes, welches Alles umfaßt, die Einheit aller Wahrheiten und alles übersinnlichen Seins[3]). So scheint es ihm möglich,

1) Admon. p. 68. ὁ θεῖος λόγος ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς. Paedag. I p. 113. ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ θεός. Unbestimmter dagegen strom. VII p. 702. ἡ υἱοῦ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προςεχεστάτη.

2) Admon. p. 62. υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς· εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος. Strom. IV p. 537.

3) Strom. l. l. ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός. ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ· καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον· πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἕν τι πρᾶγμα γενόμεναι συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτό, τὸν υἱόν. — — καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἕν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ'

daß wir die Fülle der unveränderlichen Gottheit doch in einem Durchgehen durch verschiedene Begriffe, in einer Bewegung unserer Gedanken verstehen lernen.

Diese Zurückführung der christlichen Lehre vom Heilande auf die Platonische Lehre von der Ideenwelt ist in der That überraschend [1]. Wie eigenthümlich scheinen doch beide dem Gesichtskreise anzugehören, in welchem sie entstanden sind! Gewiß ist es nur eine Täuschung, wenn man die Platonische Philosophie in einem geschichtlichen Zusammenhange mit der Jüdischen Offenbarung hat finden oder aus dem verworrenen Platonismus des Philon die christliche Lehre vom göttlichen Worte hat ableiten wollen; aber wir müssen uns daran erinnern, daß die Ansicht, wir bedürften eines Mittlers zu unserer Verbindung mit Gott, dem Vollkommenen, Unveränderlichen und schlechthin Einen, eine sehr allgemein verbreitete ist; sie scheint unserer Vernunft natürlich zu sein und um so entschiedener sich hervorzuthun, je erhabner man Gott sich zu denken

ὡς πάντα ἕν. ἔνθεν καὶ πάντα. κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἰλουμένων καὶ ἑνουμένων. Paedag. I p. 102. εἰς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος. Ib. III p. 115. πάντα τῷ ἑνί. Aus der oben angeführten Stelle strom. V p. 582 hat man schließen wollen (Daehne l. l. p. 100; Thomasius Origenes S. 65), Clemens unterscheide den Vater vom Sohne, wie die Einheit ohne θέσις von der Einheit, welche eine θέσις hat, dies giebt aber keinen Sinn. Die Einheit, welche eine θέσις hat, ist der Punkt im Raume nach einem von den Pythagoreern ausgehenden Sprachgebrauche. Clemens geht in dieser Stelle anfangs vom Platon aus (in der Republik), verläßt aber nachher, wo er auf Christum kommt, diesen Führer.

1) Clemens selbst vergleicht die christliche Trinitätslehre mit der Platonischen strom. V p. 598; aber ohne die wesentlichen Punkte hervorzuheben.

gelernt hat. In diesem Punkte stimmt Clemens mit dem Platon entschiedener als mit dem Philon zusammen. Sie alle wollen die Einheit Gottes in der Vielheit der Ideen erkennen. Aber darin weicht Clemens von seinen Führern ab, daß er die Vermittlung des Göttlichen mit uns auch vollkommen genügend findet. In dem Worte Gottes ist die volle Wahrheit Gottes ausgedrückt, ungetrübt durch irgend etwas Materielles oder Sinnliches. Daher verwirft er die Meinung, welche wir beim Tertullianus fanden, daß der Sohn Gottes das ausgesprochene Wort des Vaters sei [1], denn dies ist sinnlich. Wir, welche wir in der sinnlichen Welt sind, bedürfen eines Lehrers, der uns die vollkommene Wahrheit offenbare; diese aber werden wir weder bei den Menschen noch bei den Engeln finden, welche alle als gewordene Wesen selbst des Lehrers bedürfen; den wahren Lehrer finden wir nur in dem Worte Gottes, welches die vollkommene Wahrheit ist [2]. Es schließt sich hieran auch unmittelbar an, daß der Sohn Gottes als Grund des Sinnlichen angesehn wird. Durch ihn ist alles geworden; er ist die Vorsehung, welche über alles wacht, obgleich unwahrnehmbar, doch die erste Ursache aller Bewegung [3]. Das Sinnliche dient ihm als

1) Strom. V p. 547. ὁ γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων λόγος οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ προφορικός, σοφία δὲ καὶ χρηστότης φανερωτάτη τοῦ θεοῦ.

2) Ib. VI p. 643 sq.

3) Ib. VII p. 704. πρωτουργὸς κινήσεως. Der Unterschied zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen tritt dabei doch nicht überall scharf genug heraus. So wird strom. VII p. 700 der λόγος nur das πρεσβύτερον ἐν γενέσει genannt, obgleich als ein unzeitliches, allgegenwärtiges Wesen betrachtet, und der Vater heißt dagegen τὸ πρέσβιστον, σεβάσματι δὲ καὶ σιγῇ σεβαστόν.

ein Werkzeug, durch welches er die schwachen Menschen zur Erkenntniß des Übersinnlichen erzieht [1]).

Diese Lehren hängen nun aber auch mit der Ansicht des Clemens von der sinnlichen Welt auf das Engste zusammen. Und auch hierin sondert er sich sehr entschieden von dem Philon und den spätern Neu-Platonikern ab, welche durch eine unmittelbare Anschauung Gottes zu dem Höchsten, was dem Menschen vergönnt sei, uns emporleiten wollten. Denn nur durch die sinnliche Welt hindurch will er den Menschen zur Erkenntniß Gottes führen unter der Leitung des göttlichen Wortes, aber durch die Kräfte selbst, welche er von Gott empfangen hat. Daher bestreitet er auch die Ansicht, daß der geschaffene Mensch ursprünglich der Vollkommenheit theilhaftig sein könnte und nur durch die Sünde verunreinigt herabgesunken wäre von der Höhe eines tadellosen Wesens. Die Frage dagegen, wie Gott, der Vollkommene, etwas Unvollkommenes habe schaffen können, beantwortet er dadurch, daß er auf die Natur der Seele verweist, welcher der Trieb nothwendig zukomme. Den Trieb aber betrachtet er mit den Stoikern als den Grund des freien Willens, so daß also die Seele uns als ein Wesen sich darstellt, welches erst durch die Entwicklung des Triebes und durch seine freie That zur Vollkommenheit gelangen konnte. Gott wollte, daß wir durch uns selbst unser Heil gewinnen sollten. Die Tugend, zu der wir gelangen sollten, konnten wir nicht geschenkt erhalten. Gott hat zwar den Menschen vollkommen gemacht seinem Vermögen nach;

---

1) Paedag. III p. 259.

aber durch seine eigene Freiheit sollte er erst wirklich werden, wozu er bestimmt war, sollte das Gute sich wählen und durch sein eignes Werden zum Besitze desselben gelangen. Wählt er dagegen das Böse, so ist das nicht Gottes Schuld, sondern die Schuld des Wählenden, wie Platon sagt. Dies ist die Natur des Geschaffenen, dies sein Unterschied vom Schöpfer: Gott ist unveränderlich und keinem Leiden unterworfen; das Geschöpf aber kann erst durch das Werden zum leidenlosen Zustande, zu der Vollendung seines Seins gelangen [1]. Diese Sätze gelten nicht vom Menschen allein, sondern auch von jedem geschaffenen Wesen, welches zur Vollkommenheit bestimmt ist; auch die Engel sind frei und können zum Guten nur durch ihren eigenen Willen gelangen, können aber auch eben deswegen zum Bösen sich wenden [2]. Clemens streitet deswegen gegen die gnostische Lehre, daß die Geschöpfe Theile Gottes wären und in physischer Weise mit ihm zusammenhingen; denn Gott hat keine Theile und es würde eine frevelhafte Folgerung ergeben, wenn wir den

---

1) Strom. VI p. 662. φύσει μὲν ἐπιτήδειοι γεγόναμεν πρὸς ἀρετήν, οὐ μὴν ὥστε ἔχειν αὐτὴν ἐκ γενετῆς, ἀλλὰ πρὸς τὸ κτήσασθαι ἐπιτήδειοι. ᾧ λόγῳ λύεται τὸ πρὸς τῶν αἱρετικῶν ἀπορούμενον ἡμῖν, πότερον τέλειος ἐπλάσθη ὁ Ἀδὰμ ἢ ἀτελής. ἀλλ᾽ εἰ μὲν ἀτελής, πῶς τελείου θεοῦ ἀτελὲς τὸ ἔργον καὶ μάλιστα ἄνθρωπος; εἰ δὲ τέλειος, πῶς παραβαίνει τὰς ἐντολάς; ἀκούσονται γὰρ καὶ παρ᾽ ἡμῶν, ὅτι τέλειος κατὰ τὴν κατασκευὴν οὐκ ἐγένετο, πρὸς δὲ τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος. — — ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι. αὕτη οὖν φύσις ψυχῆς ἐξ ἑαυτῆς ὁρμᾶν. — — ἡ δὲ ἐπιτηδειότης φορὰ μέν ἐστι πρὸς ἀρετήν, ἀρετὴ δ᾽ οὔ. Ib. IV p. 534 sq.; 536. διὰ γοῦν τὸ ἑκατέρου τῶν ἀντικειμένων ἐπίσης εἶναι ἡμᾶς κυρίους δυνατὸν εὑρίσκεται τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν.

2) Ib. VI p. 643; VII p. 726.

Menschen als einen Theil Gottes betrachten wollten; denn wenn der Mensch sündigte, so würden wir sagen müssen, Gott sündige theilweise [1]. Das Bild Gottes besteht daher auch nur darin, daß der Mensch die Fähigkeit empfangen hat das Gute in sich zu entwickeln und dadurch Gott ähnlich zu werden; aber Bild Gottes und Ähnlichkeit mit Gott sind von einander verschieden; zu dieser sollen wir erst durch unsern freien Willen gelangen [2]. So können denn die Menschen nur durch das Werden und durch das Leiden hindurch das Gute gewinnen. Hierin mag sich der Gedanke gründen, daß der Mensch bei seiner Schwäche die Sünde nicht vermeiden könne, daß sie seiner Natur gemäß, ja ihm eingeboren sei, so daß auch nicht einmal das Kind rein erfunden werde [3]; aber es tritt ihm auch der andere Gedanke zur Seite, daß die Geburt nichts Böses sei und daß ein jeder erst durch seine eigenen Handlungen das Böse in sich aufnehme [4]. Man kann nach diesen Sätzen nicht anders urtheilen, als daß nur die Schwäche des Menschen bei seinem Beginn bis er durch freie Entwicklung zur Tugend sich erhoben hat, von Clemens für nothwendig gehalten wurde.

Aber in dieser Schwäche liegt auch schon, daß die Menschen nothwendig der sinnlichen Welt und dem Werden angehören. Deswegen zählt Clemens zu den nothwendigen Theilen des Menschen nicht allein seinen Leib,

1) Ib. II p. 392; V p. 590.

2) Ib. II p. 405; 418.

3) Paedag. III p. 262. τὸ μὲν ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν. Strom. III p. 468.

4) Strom. III p. 468 sq.; IV p. 511.

sondern auch die fleischliche Seele, welche von der vernünftigen Seele unterschieden wird. Ein dritter Bestandtheil unseres geistigen Lebens ist alsdann erst der heilige Geist, welcher im Glauben als eine charakteristische Eigenthümlichkeit uns zuwächst [1]. Die fleischliche Seele des Menschen ist nun offenbar der Theil seines Lebens, welcher dem Sinnlichen sich zuwendet. Wenn daher Clemens die Präexistenz der Seele behauptete [2], so widersetzte er sich doch der Lehre, daß die Seele vom Himmel sei, in die niedere Natur des Leibes herabgesendet [3], denn auch jedes frühere Leben der Seele vor diesem gegenwärtigen irdischen mußte ihm nach seinen allgemeinen Grundsätzen als ein sinnliches erscheinen, welches nur durch das Werden und durch leidende Zustände hindurchgehend zum Himmel gelangen könne.

Mit dieser Ansicht, daß der Mensch durch die sinnliche Erkenntniß und das sinnliche Leben hindurch zu seiner Vollendung gelangen solle, stimmt es sehr gut überein, daß Clemens auch die Griechische Philosophie als die weltliche Wissenschaft sehr hoch hält; aber diese kann uns doch nicht allein unserm Zwecke zuführen, sondern es wird dazu auch eine göttliche Hülfe, ein Unterricht und eine Erziehung durch Gott verlangt; denn das Weltliche führt nur zum Weltlichen; wir aber sollen über das Weltliche hinausbringen. Hier tritt nun die Nothwendigkeit des religiösen Glaubens ein und behauptet sich ohne

1) Ib. VI p. 681; VII p. 747.

2) Ib. VI p. 681. Nach Photius cod. 109 lehrte er auch die Seelenwanderung.

3) Strom. IV p. 541.

alle jene Verwirrungen, welche wir früher beim Clemens bemerkt haben. Er erscheint ihm als eine göttliche Wirksamkeit in uns, welche durch den Beweis der Griechischen Philosophie nicht hervorgebracht werden kann. Wir ziehen nicht Gott zu uns herab, sondern werden von Gott angezogen; wie Clemens in einem Platonischen Bilde sagt, der heilige Geist ist wie ein Magnet, dessen Wirkungen durch die Ringe einer langen Kette hindurchlaufen; wir selbst können uns nicht retten, denn die Zukunft steht nicht bei uns; durch Gnade werden wir gerettet; ihr müssen wir vertrauen [1]). Der Mensch, welcher nach Freiheit vom Leiden strebt, richtet durch seine Übung nichts aus; wenn er sich aber anstrengt, dann überwindet er durch die Kraft, welche Gott ihm beilegt [2]). Wenn nun hierbei die göttliche Wirksamkeit wie durch eine Kette von Ringen durchgehend gedacht wird, so deutet dies auf die natürlichen Werkzeuge hin, welche Gott zur Beseligung der Menschen gebraucht, namentlich auf die kirchliche Gemeinschaft, welche sein Rathschluß ist, so wie die Welt seines Willens Werk [3]).

Der Unterschied zwischen dem Willen und dem Rathschlusse Gottes setzt voraus, daß in der Welt zweierlei ist,

---

1) Strom. IV p. 535; V p. 547. *οὐ μὴν οὔτε τὸ πᾶν ἐπὶ τῇ γνώμῃ τῇ ἡμετέρᾳ κεῖται, οἷον τὸ ἀποβησόμενον· χάριτι γὰρ σωζόμεθα.*

2) Quis div. salv. 21 p. 947 Pott.

3) Paedag. I p. 93. *ὡς γὰρ τὸ θέλημα αὐτοῦ* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *ἔργον ἐστί, καὶ τοῦτο κόσμος ὀνομάζεται, οὕτως καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται.* Der Unterschied zwischen *βούλημα* und *θέλημα* wird vom Clemens nicht immer festgehalten; er ist dem Aristotelischen Unterschiede zwischen *βούλησις* und *ὄρεξις* nachgebildet. Vergl. m. Gesch. d. Phil. III S. 300.

das, was nur von seinem Willen ausgeht und als Mittel dient, und das, was seinem Rathschlusse, dem Zwecke aller Dinge angehört. Der vernünftige Zweck der Welt aber wird vom Clemens hauptsächlich im Menschen gesucht mit Übergehung der Engel. So geschieht es auch in seiner Lehre von der göttlichen Erziehung, durch welche wir zur Erkenntniß der Güte und des Wesens Gottes gelangen sollen, aber nur vermittelst der Anregungen unseres freien Willens, indem wir dazu gebracht werden zu wollen, was Gott will. Alles Gewordene nemlich, die Engel wie die Menschen, bedarf nach dem Aristoteles der Lehre um zum guten Leben zu gelangen. Eben deswegen kann für die Menschen kein Engel Lehrmeister sein, sondern der letzte Lehrmeister ist nur Gott, das göttliche Wort, welches wegen seiner Gleichheit mit Gott im Stande ist Gott vollständig zu offenbaren und welches denn auch dieses Lehramt vom Anfange der Welt an verwaltet hat [1]. Aber die frühere Erziehung durch mancherlei unvollkommene Offenbarungen war nur eine ermahnende, übende und in jeder Weise durch Strafe und Zucht wie durch Liebe und Sanftmuth uns anlockende, diente aber doch nur zur Vorbereitung auf die vollkommene Erziehung. Diese beginnt erst mit der Menschwerdung des göttlichen Wortes. Gott wurde Mensch, damit du lernest, wie ein Mensch Gott werde [2]. Auch hierbei wird wieder der Grundsatz geltend gemacht, daß wir von der sinnlichen

1) Strom. VI p. 643 sq.

2) Admon. p. 6 sq. ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῇ ποτὲ ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός.

Erscheinung zur Erkenntniß des Göttlichen aufsteigen mußten. Aber nicht die Werke Gottes können uns Gott offenbaren, sondern er selbst muß sich uns zeigen in der Tiefe unserer Vernunft die Augen unserer Vernunft öffnend [1]. Dies geschieht nur durch die Reinigung unserer Seele vom Bösen nach dem Beispiele und durch die Lehren Christi. Er hat wahrnehmbares Fleisch angenommen, um uns zu zeigen, daß es dem Menschen möglich sei den göttlichen Geboten zu gehorchen und so zum sündlosen Leben uns zu erziehen [2]; so hat er, welcher zuerst das Leben uns gab, auch zum guten Leben uns die Anweisung gegeben [3]. Doch ohne unserer Freiheit Gewalt anzuthun, wovon Gott fern ist, hat er Rettung uns dargeboten, indem er nur durch Überzeugung und Beispiel und durch Vergebung der Sünden, welche den Reuigen bereit ist, uns neue Stärke einflößt [4]; denn Vergebung wird er denen gewähren, welche sich von ihm heilen lassen [5]. So betrachtet Clemens das Werk Christi unter den Menschen als etwas Nothwendiges, welches eintreten

---

1) Ib. p. 44 sq.

2) Paedag. I p. 81 sq.; strom. VII p. 707. Man hat den Clemens zu den Doketen gerechnet, nach Phot. cod. 109 und einigen Stellen seiner Schriften, welche wie strom. VI p. 649 sq. allerdings dem Heiland eine Apathie beilegen, welche über das menschliche Maß hinausgeht; aber dies ist nur in der Manier seiner übertriebenen Schilderungen des Gnostikers. Wenn er das Beispiel Christi uns vorsteckt, so muß er ihn für einen wahren Menschen halten. Aber er scheint einen Mittelweg zwischen Doketismus und orthodoxer Lehre beabsichtigt zu haben.

3) Admon. p. 5 sq.

4) Strom. VII p. 702.

5) Ib. II p. 390 sq.

mußte, wenn bei der Lage des Menschen in der sinnlichen Welt, bei seiner Schwäche und seinem Hange zur Leidenschaft der Rathschluß Gottes vollführt werden sollte. Er sieht es zwar als etwas Wunderbares an, als ein Geheimniß, welches in der sinnlichen Erscheinung Gottes in der Welt und nicht minder in den Wirkungen der Gnade in uns sich erweise; aber alles dies ist doch nur eine Fortsetzung der wunderbaren Wirkungen der göttlichen Güte, welche durch das Wort die Welt geschaffen und dem Menschen die Freiheit gegeben hat, welche alsdann auch das Wort uns weiter erziehen ließ und zuletzt auch dasselbe Wort in menschlicher Gestalt uns gesendet hat, nachdem wir genug vorbereitet waren, um durch unsere eigenen Kräfte seine Lehre begreifen und seinem Beispiele folgen zu können. So erscheint ihm die ganze sinnliche Welt als eine fortlaufende Offenbarung Gottes und mithin auch alles Natürliche an einer übernatürlichen Kraft hangend, aber nichts tritt ihm aus diesem Kreise des Sinnlichen und Natürlichen heraus, was zu unserer Erleuchtung geschieht. Wir können zwar nicht leugnen, daß in den Äußerungen des Clemens jene Verachtung des Weltlichen, welche er vom Philon vernommen hatte, zuweilen ziemlich stark nachklingt [1], daß er deswegen auch die Enthaltsamkeit als die Grundlage aller Tugenden preist [2];

---

1) Z. B. Paedag. I in. ὁ λόγος τῆς συντρόφου καὶ κοσμικῆς συνηθείας ἐξαρπάζων τὸν ἄνθρωπον. Strom. II p. 744. πολλοῦ γε δεῖ ταῖς ἐπιγείοις ἡδοναῖς τε καὶ θεωρίαις εὐαρεστεῖσθαι τοῦτον (sc. τὸν γνωστικόν), ὃς καὶ τῶν κοσμικῶν, καίτοι θείων ὄντων ἐπαγγελιῶν κατεμεγαλοφρόνησεν, welches Guerike l. l. II p. 163 wohl mit Recht gegen den Chiliasmus deutet. Ib. p. 746 sq.

2) Strom. II p. 405.

über alles dies, hält ihn dennoch nicht davon ab seinem Grundsatze getreu zu bleiben, daß wir nur in dieser sinnlichen Welt und durch die unserm Wesen eingepflanzten Kräfte, durch unsern freien Willen, unser Heil gewinnen sollen.

So erscheint ihm denn die Erlösung als ein Werk, welches keinesweges von der übrigen Welt uns ablöst; vielmehr vollführt sie sich nur im Zusammenhang mit dieser und hat eine wahrhaft allgemeine Bedeutung. Was zuerst die Geisterwelt betrifft, so geht Clemens von dem Grundsatze aus, daß die Güte Gottes über alle vernünftige Wesen sich erstrecke und seine Gerechtigkeit nichts anderes als eine andere Form seiner Güte sei. Gott haßt nichts, denn alles, was ist, ist nur durch seinen Willen, und was durch seinen Willen ist, kann er nicht hassen. Alles liebt er und thut allem wohl; seine Strafe dient nur zur Erziehung [1]. Durch die ganze Lehre des Clemens geht der Gedanke vom Zusammenhange aller Dinge untereinander, von einer Harmonie und Symphonie aller Geister, welche gegründet ist in der Einheit ihres Wesens. Daher muß der Gnostiker auch Mitleid fühlen mit denen, welche zu ihrer Besserung Strafe erleiden [2], und ein jeder kann sein Heil nur in dem Heile Aller finden, in einer Liebe, die alles zur Einheit verbindet [3]. Daher verlangt er denn auch, daß nicht allein Gott alle

1) Ib. VI p. 668. ἀγαθὴ γὰρ ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ. Paedag. I p. 113 sq.

2) Strom. V p. 745.

3) Admon. p. 56. σπεύσωμεν εἰς σωτηρίαν ἐπὶ τὴν παλιγγενεσίαν εἰς μίαν ἀγάπην συναχθῆναι οἱ πολλοὶ κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν κτλ.

retten wolle, sondern sie auch wirklich alle rette. Das Wort Gottes ist der Heiland nicht Einiger, sondern Aller; es ist der Herr aller Dinge, die Vorsehung, welche das Kleinste, wie das Größeste besorgt, so daß alles von den Engeln bis zum Menschen zusammenhängt und das Heil Aller eine gemeinsame Wurzel hat [1]. Zwar das Böse verhindert Gott nicht [2]; aber seine größeste Weisheit ist, daß auch das Böse, welches vom freien Willen der Geschöpfe ausgeht, zum Guten ausschlage und das, was verderblich zu sein scheint, zum Nutzen gebraucht werde [3]. In diesen Lehren, welche eine allgemeine Erlösung fordern, tritt nun am meisten das Zusammenspiel der Freiheit der Geschöpfe und der Wirksamkeit des Schöpfers in den von ihm abhängigen Wesen heraus. Zwar, wie wir sahen, zwingt Gott niemanden, aber alle überredet er und erzieht sie durch solche Fügungen, daß sie dem Rathschlusse Gottes nicht widerstehen können. Zu diesen Fügungen reicht nun die Erscheinung Christi auf Erden nicht aus; denn sie umfaßt nicht die Vorzeit und die vor ihr Verstorbenen; sie erstreckt sich auch nur auf die Menschen; daher ergreift Clemens die Lehre von der Höllenfahrt Christi, welche geschehen sei, damit er dort alle Seelen nicht allein der Juden, sondern auch der Heiden zum Glauben ermahne. Und um so eher würden sie diesem sich zuwenden, da sie befreit vom Körper, wenn auch nicht von den leideuden Gemüthsstimmungen, leichter die Wahr-

1) Strom. VII p. 702 sqq. σωτὴρ γάρ ἐστιν οὐχὶ τῶν μέν, τῶν δ' οὔ.

2) Ib. IV p. 508.

3) Ib. I p. 312. ὠφελίμως τοῖς δοκοῦσι φαύλοις χρῆσθαι.

heit einsehen könnten. Clemens kann es sich nicht denken, daß die Tugenden, welche die Heiden, wenn auch unvollkommen übten, verloren gehen und nicht größeres Heil nach sich ziehen sollten [1]. So soll durch das ganze Geisterreich eine allgemeine Bewegung und Umwandlung der Verhältnisse von der Verwaltung des Erlösers ausgehn [2]. Von dieser Allgemeinheit der Erlösung schließt Clemens natürlich auch die gefallenen Engel nicht aus. Er meint, die Erziehungsmittel und besonders die Strafen Gottes würden von solcher Kraft sein, daß selbst die Unempfindlichsten dadurch zur Reue gezwungen werden würden. Folgerichtiger Weise sieht er auch das letzte Gericht nur als ein solches Erziehungsmittel an [3].

Aber die Mittel, welche Gott zur Erziehung gebraucht, umfassen natürlich auch noch andere Dinge als die Geisterwelt. Alle physische Kräfte dienen dem Zwecke Gottes; alles in der großen Welt, wie in der kleinen, dem Menschen, in Leib und Seele ist zusammengestimmt durch den heiligen Geist zu einem Lobliede Gottes [4]. So dient

1) Strom. II p. 379.

2) Ib. VI p. 637 sq. *γέγονεν ἄρα τις καθολικὴ κίνησις καὶ μετάθεσις κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ σωτῆρος.* Cf. ib. II p. 379; fragm. 1009 Pott.

3) Strom. VII p. 705. *πρὸς γὰρ τὴν τοῦ ὅλου σωτηρίαν τῷ τῶν ὅλων κυρίῳ πάντα ἐστὶ διατεταγμένα καὶ καθόλου καὶ ἐπὶ μέρους. — — παιδεύσεις δὲ αἱ ἀναγκαῖαι ἀγαθότητι τοῦ ἐφορῶντος μεγάλου κριτοῦ διά τε τῶν προσεχῶν ἀγγέλων, διά τε προκρίσεων ποικίλων καὶ διὰ τῆς κρίσεως τῆς παντελοῦς τοὺς ἐπὶ πλέον ἀπηλγηκότας ἐκβιάζονται μετανοεῖν.* Ib. VII p. 745. *τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομολογουμένους.* Freilich spricht ein Fragment p. 1020 Pott. auch von ewiger Verdammung der Bösen.

4) Admon. p. 4.

alles zu unserm Besten, zu unserer Besserung, nicht nur in diesem irdischen Leben, sondern auch im Leben nach dem Tode und bis zum Ende der Welt. Unsere Erziehung ist mit diesem Leben nicht geschlossen, sondern in verschiedenen Abstufungen und gleichsam Gemeinden nach dem Range der Würdigkeit zusammengeführt werden wir weiter erzogen werden, die Guten von den Bösen, die weniger Guten von den Bessern abgesondert [1]). Zwar denkt sich Clemens die Erziehungsmittel meistens von geistiger Art, da die Seelen auch, wie schon erwähnt, nach dem Tode ein körperloses Leben führen sollen; allein dies schließt auch körperliche Erziehungsmittel keinesweges gänzlich aus; denn unter dem körperlosen Leben ist unstreitig nur ein Leben ohne den grob sinnlichen Körper zu denken, nicht aber ein Leben, welchem auch die körperliche Seele fehlte, da die leidenden Gemüthsstimmungen von dem Leben nach dem Tode nicht ausgeschlossen werden [2]). Es ist dies Leben eine fortschreitende Reinigung, und die Ausdrücke, welche Clemens zur Bezeichnung desselben gebraucht, streifen bei aller seiner Richtung auf das Geistige dennoch nahe an das an, was später zur Lehre vom Fegefeuer sich ausgebildet hat [3]). Diese Neigung zum Physischen in seiner Lehre schließt sich an die Meinungen

1) Strom. IV p. 488 sq.; VI p. 637 sq.; 668.

2) Ib. VI p. 638. *τῶν σωμάτων ἀπηλλαγμένων ψυχῶν, κἂν πάθεσιν ἐπισκοτῶνται διὰ τὸ μηκέτι ἐπιπροσθέσθαι σαρκίῳ.* Cf. ib. IV p. 489, wo Clemens sich auf den Platon beruft.

3) Ib. V p. 549; 592; VII p. 719. *φαμὲν δ' ἡμεῖς ἁγιάζειν τὸ πῦρ οὐ τὰ κρέα, ἀλλὰ τὰς ἁμαρτωλοὺς ψυχάς, πῦρ οὐ τὸ παμφάγον καὶ βάναυσον, ἀλλὰ τὸ φρόνιμον λέγοντες τὸ διικνούμενον διὰ ψυχῆς τῆς διερχομένης τὸ πῦρ.*

der Stoiker über die Weltverbrennung an, welche er ausdrücklich in diesem Sinne deutet. Das reinigende Feuer aber erscheint ihm nur als ein Durchgangspunkt und nicht als das Ende der Welt. Über dieses spricht sich Clemens, was seine physische Seite betrifft, nur sehr undeutlich aus, obwohl er es entschieden annimmt. Denn ein solches Ende ist nothwendig nach der Natur der vorzüglichen Geschöpfe, deren Materie nur als ein Mittel oder als ein Durchgangspunkt für die Entwicklung der Dinge zu ihrem Zwecke gedacht werden kann [1]. Da sollen zuletzt die wahren Substanzen dieser Welt ihrer Eigenthümlichkeit, ihrer wahren Bestimmung theilhaftig werden [2]. Eben so flüchtig andeutend sind auch seine Ausdrücke, in welchen er an die kirchliche Lehre von der Auferstehung des Leibes sich anschließt. Es ist das oft gebrauchte Bild von der Verwandlung des Samenkornes in seiner Wiedererweckung aus der Erde, welches er zur Erläuterung gebraucht. Die Bekleidung mit der Unvergänglichkeit bemerkt er in gewohnter Weise [3]. Eben so sollen auch die Engel von der Eitelkeit der Welt ihre Befreiung gewinnen [4].

Viel häufiger kehrt Clemens auf die Beschreibung des geistigen Zieles zurück, welches uns erwarte. Und da bemerken wir bald, wie weit entfernt er ist von der

---

1) Strom. IV p. 490. τῶν μεταξὺ, ἃ δὴ ὕλης ἐπέχει τάξιν.

2) Ib. III p. 452. γένεσιν δὲ καὶ φθορὰν τὴν ἐν κτίσει προηγουμένως γίνεσθαι ἀνάγκη μέχρι παντελοῦς διακρίσεως καὶ ἀναστάσεως ἐκλογῆς, δι' ἣν καὶ αἱ τῷ κόσμῳ συμπεφυρμέναι οὐσίαι τῇ οἰκειότητι προσνέμονται.

3) Paedag. I p. 104; II p. 196; III p. 215.

4) Quis div. salv. 29 p. 952.

stoischen Lehre vom Weltende, deren Ausdrücke er doch zuweilen gebraucht, wie nahe er dagegen in diesem Punkte der orientalischen Vorstellungsweise kommt. Zwar wenn die Weltverbrennung von den leidenden Stimmungen unserer Seele uns reinigen soll, so ist da noch Übereinstimmung mit den Stoikern; aber diese Reinigung hat zu ihrer bejahenden Seite nicht volle Kraftäußerung, volles Leben, sondern Ruhe, ewiges Beharren, Friede und Freude [1]. Dies ist die vollendete Erkenntniß Gottes, in welcher wir Götter werden, indem wir Gott schauen. Da strömt uns vom Himmel her der heilige Geist zu, welchen wir mit geistigen Augen aufnehmen, da wird uns ein ewiger und unveränderlicher Zustand der Anschauung [2]. Götter sollen wir da werden in der That, im vollen Sinne des Wortes, unbedürftige Wesen; Gott verleiht sich uns da ganz; denn vollkommen kann er nur Vollkommenes gewähren. Wer Gott erkannt hat, was sollte dem noch fehlen [3]? Dies ist die Kindschaft, dies ist die Erbschaft Gottes, welche uns verheißen ist [4]. Bei diesen Beschreibungen fehlt zwar nicht die Rücksicht auch auf die praktische Seite der Vernunft; aber das Theoretische ist doch durchaus vorherschend und das Praktische wird schon als abgeschlossen betrachtet, wie es die Natur der Sache mit sich bringt. Die Tugend ist dem

---

1) Paedag. I p. 95. *τελείωσις δὲ ἐπαγγελίας ἡ ἀνάπαυσις.* Ib. p. 108; 117.

2) Ib. p. 94; 108; strom. VI p. 645. *γνῶσιν εἴτε σοφίαν συνασκηθῆναι χρὴ εἰς ἕξιν θεωρίας ἀΐδιον καὶ ἀναλλοίωτον.*

3) Admon. p. 75. *τί γὰρ ἔτι λείπεται τῷ θεὸν ἐγνωκότι:* — — *τέλειος δὲ ὢν* (sc. *ὁ θεός*) *τέλεια χαρίζεται.*

4) Paedag. I p. 97. *τί οὖν ἐνδεῖ τῷ υἱῷ μετὰ τὴν κληρονομίαν;*

vollendeten Gnostiker zur Natur geworden; sie wohnt ihm unabänderlich bei, wie dem Steine die Schwere, wenn gleich mit seinem freien Willen [1]. Es wird hier eine völlige Einigung der Natur und der Freiheit versprochen.

So schließt sich die Lehre des Clemens, indem sie auf das Praktische doch zuletzt das Theoretische als die letzte und höchste Entwicklung des Geistes folgen läßt. Die vier Stufen, welche er in der Ausbildung des christlichen Lebens unterscheidet, haben nun einen durchaus regelmäßigen Verlauf. Der praktische Glaube führt zur höhern Erkenntniß, diese zur praktischen Liebe und daran schließt sich wieder die höchste Theorie, das Schauen Gottes an. Es entspricht dies der Lehre des Clemens, daß vom freien Willen des Geschöpfes der Gewinn jeder Stufe seines Lebens ausgehn müsse, daß aber auch das Bewußtsein oder die Erkenntniß dieser Stufe zum Handeln ausschlagen werde, bis der höchste Zweck, die geistige Einheit mit Gott, erreicht sei. Die Lehre des Clemens strebt nichts anderes an, als diesen Weg der Entwicklung uns zu beschreiben, den Weg des Gnostikers zum Schauen Gottes. Man sieht nun wohl, daß seine Absicht noch eine ganz andere ist, als nur durch Hülfe der Griechischen Philosophie die christliche Lehre zu einer Wissenschaft auszubilden. Er ermahnt eben so sehr zum christlichen Leben

1) Strom. VII p. 726. τῷ ἄρα ἀναπόβλητον τὴν ἀρετὴν ἀσκήσει γνωστικῇ πεποιημένῳ φυσιοῦται ἡ ἕξις, καὶ καθάπερ τῷ λίθῳ τὸ βάρος, οὕτως τοῦδε ἡ ἐπιστήμη ἀναπόβλητος, οὐκ ἀκουσίως, ἀλλ᾽ ἑκουσίως, δυνάμει λογικῇ καὶ γνωστικῇ καὶ προνοητικῇ καθίσταται.

und Handeln. Erkenntniß und Handeln, Wissen und Wollen stehen ihm in einer nothwendigen Verbindung mit einander; unser Streben aber im geistigen Leben soll uns zuletzt zur vollendeten Einheit mit Gott, zum Schauen seines Wesens führen. Denn bei mancherlei Unbestimmtheiten seiner Lehre ist ihm doch dies gewiß, daß der vollkommene Gott, durch keine Materie in seiner Wirksamkeit bedingt, nur vollkommene Gaben verleihen konnte, daß wir aber auch nur durch eigene Thätigkeit das Verliehene uns aneignen können. Dies erhebt ihn weit über die Schwankungen eines Philon; dies unterscheidet ihn auch wesentlich von der Anschauungslehre der Neu-Platoniker, welche zwar eine Vollendung der Geister sucht, sie aber als etwas ursprünglich von freier Entwicklung Unabhängiges ansieht und daher nach dem Fall der Geister auch keine praktische Thätigkeit zu ihr verlangt, sondern nur eine Zurückziehung von allem Weltlichen. Von einer solchen schwärmerischen Vorstellungsweise der orientalischen Richtung ist Clemens fern. Mitten in der Welt und uns anschließend an alle ihre Zustände durch unser Handeln sollen wir durch die thätige Vorsehung Gottes emporgeleitet werden zu Gott, indem auch das Körperliche vom Guten und zum Guten ist. Daß Clemens dabei mehr auf die reinigende, als auf die positiv wirkende Seite des Handelns sah, ist eine natürliche Folge davon, daß bei ihm und bei allen Kirchenvätern, ja überhaupt im Bewußtsein dieser Zeit die physische und die ethische Seite der Philosophie nur in sehr unbestimmten Umrissen hervortritt.

Zweites Kapitel.

Origenes.

Wenn Clemens hauptsächlich darauf ausgegangen war nur ein allgemeines Bild des Gnostikers zu entwerfen, so schloß sich daran sein Schüler Origenes an in weiterer Fortbildung, indem er die Einsichten des Gnostikers genauer zu entwickeln suchte. Was früher nur in einzelnen Zügen der Lehre, nur in sehr schwachen allgemeinen Umrissen geschehen war, das übernahm er in Zusammenhange auszuführen, die Lehre des christlichen Glaubens mit den Mitteln philosophischer Beweise zu verfestigen, durch Einschiebung philosophischer Lehrsätze zu vervollständigen und damit, so viel es zu seiner Zeit möglich war, den geschichtlichen Beweis zu verbinden, daß eben dies die Lehre der ältesten kirchlichen Schriften sei, welche er besser als seine Vorgänger von unechten oder zweifelhaften Schriften zu unterscheiden und von Verfälschungen zu reinigen wußte. Durch alles dies ist Origenes ein Lieblingsschriftsteller für die meisten wissenschaftlich forschenden Kirchenlehrer der spätern Zeit, besonders in der Griechischen Kirche geworden, dessen Ansehn sich behauptete, selbst als man lange schon angefangen hatte seine Rechtgläubigkeit in vielen Lehrpunkten in Zweifel zu ziehen.

Aus diesem Grunde haben sich auch mehrere Züge seiner Bildungsgeschichte in der Überlieferung erhalten, welche zu betrachten sich der Mühe wohl verlohnt, da sie uns einen Blick in die Denkweise des Origenes thun

lassen. Origenes war im Jahre 185 zu Alexandria geboren von christlichen Eltern. Sein Vater Leonides erzog ihn nicht allein im Christenthume, sondern bildete auch seine viel versprechenden Anlagen durch Griechische Wissenschaft aus. Aber in den ersten Jahren, in welchen ihm eine Besinnung über den Gang der Welt werden möchte, trat ihm schon die Verwirrung und der Kampf der Verhältnisse seiner Zeit in den grellsten Erscheinungen entgegen. In einer Christenverfolgung unter dem Kaiser Severus wurde sein Vater in das Gefängniß geworfen. Origenes in seinem jugendlichen Eifer wollte in das Gefängniß dringen und sich selbst der Gefahr des Martertodes Preis geben. Die Bitten seiner Mutter vermochten wenig über ihn; um ihn von seinem Vorhaben abzuhalten verbarg sie seine Kleider und rief so seine Scham zur Hülfe gegen seinen übermäßigen Eifer auf. Er nahm nun seine Zuflucht zu einem Briefe an seinen Vater, in welchem er ihn ermahnte von seinem standhaften Entschlusse durch Rücksichten auf seine hülflos zurückbleibende Familie sich nicht abbringen zu lassen. Er war 17 Jahre alt, als sein Vater den Martertod erlitt. Mit den Schrecken des Todes vertraut, wußte er die Versuchungen des Lebens zu überwinden. Der vaterlose, vom Mangel bedrängte Jüngling wurde von einer reichen Christin aufgenommen, welche aber einen ketzerischen Lehrer in ihrem Hause hatte. Origenes entzog sich beharrlich den Andachtsübungen, welche dieser leitete. Er lebte in der härtesten Übung der Enthaltsamkeit; eifrig im Lernen [1])

1) Damals scheint er Schüler des Clemens gewesen zu sein.

und auch bald im Lehren, viele Heiden zum Christenthume führend und daher auch schon in seinem 18. Jahre zum Katecheten bestimmt. Unter fortwährenden Verfolgungen war sein Unterricht eine Schule von Martyrern, er selbst in vielfältiger Gefahr. In der heftigen Aufregung dieser Zeiten scheint er auch, da seine Jugend in viele Versuchungen geführt wurde, zugleich durch eine engherzige Schriftauslegung und durch eine streng ascetische Ansicht des Lebens verführt, zu dem äußersten Mittel gegriffen zu haben sich selbst zu entmannen [1].

In seinem Katechetenamte kam er nun aber mit vielen Ketzern und philosophisch gebildeten Heiden in Verkehr und sah dadurch die Nothwendigkeit ein genauer, als es bisher geschehn war, nach dem Beispiele älterer Kirchenlehrer mit den häretischen Meinungen und mit der Griechischen Philosophie sich bekannt zu machen. Er besuchte nun, wahrscheinlich ohne von der Verwaltung seines kirchlichen Lehramtes abzulassen, die Schule eines Alexandrinischen Philosophen, welchen schon sein Freund Heraklas gehört hatte [2]. Wenn wir annehmen, daß dieser philo-

---

was freilich bei der verworrenen Überlieferung des Eusebius hist. eccles. VI, 6 bezweifelt werden kann. Er kann den Clemens nur kurze Zeit zum Lehrer gehabt haben, aber gewiß ist er durch ihn gebildet worden, wenn auch nicht nothwendig durch mündlichen Unterricht.

1) Die Zweifel Schnitzer's (Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft S. XXXIII sqq.) gegen diese Überlieferung genügen nicht ihre Glaubwürdigkeit zu erschüttern.

2) Schon in der Gesch. der alten Phil. IV S. 576 habe ich mich gegen die sehr weit verbreitete Meinung erklärt, daß dieser Philosoph Ammonius Sakkas gewesen sei. Die Gründe dafür scheinen mir durchaus ungenügend. 1) Origenes selbst sagt Euseb.

sophische Unterricht einen bedeutenden Einfluß auf seine Denkweise gewann, so gehörte er unstreitig der eklektischen Schule an, welche in seiner Zeit schon weit verbreitet war, einer Schule, die besonders aus der Vermischung orientalischer Denkweise mit Platonischen und stoischen Philosophemen sich gebildet hatte. Doch konnte ihn zu einer solchen Ansicht der Dinge auch schon der Unterricht des Clemens und das Studium von dessen Schriften geführt haben. Und bei dem Geiste der Forschung, welchen wir in den Schriften des Origenes finden, bei der Kenntniß der alten Griechischen Philosophie, besonders der Platonischen Schriften, welche wir bei ihm, obgleich in einem geringern Grade, als beim Clemens, bemerken, können wir nicht zweifeln, daß er die philosophische Richtung, welche er jetzt eingeschlagen hatte, mit Eifer weiter verfolgte. Ihr ist es zuzuschreiben, daß er über die streng ascetische und vom Wortsinn befangene Ansicht

---

h. e. VI, 19 τῷ διδασκάλῳ. Der Artikel soll einen ausgezeichneten Lehrer bezeichnen; er bezeichnet aber in dem Zusammenhange der Stelle nur den Lehrer des Heraklas. Ammonius war auch damals nicht ausgezeichnet, sondern wurde es erst durch den Ruhm seines Schülers Plotinus. 2) Porphyrius a. a. O. giebt an, unser Origenes habe den Ammonius gehört; aber er verwechselt ihn nach untrüglichen Kennzeichen mit einem jüngern Origenes, mit dem, aber nicht mit unserm Origenes, aller Wahrscheinlichkeit nach, er bekannt war. Dies Zeugniß kann daher kein Gewicht haben. Übrigens ist uns die Lehre des Ammonius so gut, wie ganz unbekannt, und aus der Lehre des Plotinus kann auf sie nicht zurückgeschlossen werden. S. m. Gesch. der alten Phil. IV S. 574 f. Man darf daher auch die Lehre des Origenes aus dem Einflusse der Neu-Platonischen Philosophie nicht erklären. Nur um diese Erklärungsweise zu behaupten, scheint man noch immer jener Überlieferung Glauben schenken zu wollen.

des Christenthums hinwegkam, welche er zuerst in seinem jugendlichen Eifer und in den Kämpfen der Verfolgung genährt hatte. Aber durch sie sollte er auch mit den Strenggläubigen seiner Kirche, welche das Studium der Griechischen Philosophie verwarfen oder wenigstens für gefährlich hielten, in einen Streit gerathen, so daß er selbst über diese seine philosophischen Beschäftigungen sich zu vertheidigen genöthigt war [1]. Von nun an verließ ihn der Eifer nicht an verschiedenen Orten, nach welchen er auf seinen Reisen kam, in Rom, Griechenland, Arabien, Syrien, Klein-Asien von allen, die im Rufe der Weisheit standen, die Wahrheit zu erforschen [2].

Es kann nicht unser Zweck sein die kirchliche Wirksamkeit des Origenes hier im Einzelnen zu schildern. Nur im Allgemeinen führen wir an, daß er durch seine Forschungen über die heiligen Schriften, deren Texte er zu berichtigen suchte, durch seine Auslegungen vieler Bücher derselben, welche freilich der allegorischen Erklärungsweise, wenn auch in gemäßigtem Sinne, nach Sitte der Zeit huldigten, durch die Vertheidigung der christlichen Lehre gegen die Beschuldigungen heidnischer Philosophie, durch seinen oft siegreichen Kampf gegen Ketzer, durch das Bestreben endlich den Zusammenhang der Kirchenlehre wissenschaftlicher, als es früher geschehn war, zu begründen den größesten Ruhm bei seinen Zeitgenossen sich errang. Seine Bestrebungen jedoch gingen, zum Theil wenigstens, über den Gesichtskreis seiner Zeit hinaus

1) Euseb. l. l.

2) C. Cels. VI, 24.

und waren freier als sie die strenge Zucht der Kirche ertragen konnte. Es lag in seinen Lehren ein aufregendes Element, noch in einer nahen Verwandtschaft mit den Lehren der Gnostiker, ein Element, welches in die Bildung der christlichen Lehre gewaltsam eingriff und manches erst später zu Erreichende voreilig und noch in unreifen Gedanken vorwegnahm. Noch war die christliche Gesinnung nicht weit genug durchgedrungen, um einen Zusammenhang der Lehre zu geben, wie ihn Origenes wünschte; er vermochte ihn daher auch nicht aus dem Wesen des Christenthums zu entwickeln, sondern hielt es für hinreichend, wo er Lücken fand, Meinungen der heidnischen Philosophen einzuschieben. Es konnte nicht fehlen, daß dies nur ein schwankendes Gebäude abgab, welches nicht einmal ihn selbst mit Sicherheit erfüllen konnte. Je größer daher die Einwirkung des Origenes auf die gelehrte Bildung der morgenländischen Kirche war, um so natürlicher war es auch, daß er darüber in ein Misverhältniß zu einem Theile seiner Zeitgenossen gesetzt wurde. Welche Bewegungen des Neides oder anderer Leidenschaften dabei auch sonst noch eingeflossen sein mögen, so läßt es doch aus solchen allgemeinen Gründen schon hinlänglich sich herleiten, daß Origenes von dem Bischof zu Alexandria, Demetrius, welcher ihn früher begünstigt hatte, zu wiederholtenmalen angeklagt und aus der Kirche gestoßen wurde. Aber wenn ihn auch Alexandria und Rom verdammten, so fehlte es ihm dennoch auch nicht an Freunden und warmen Theilnehmern seiner Sache, besonders in Syrien, wohin er sich geflüchtet hatte, aber auch sonst fast im ganzen Morgenlande. Erst

eine viel spätere Zeit konnte eine allgemeine Verdammung seiner Lehren durchsetzen; seine Zeitgenossen bedurften noch zu sehr der wissenschaftlichen Anregung seiner Lehre, als daß sie im Allgemeinen ihrem Urheber Theilnahme und Zustimmung hätten versagen können. Überdies war die Reinheit seines Glaubensmuthes zu offenkundig, als daß es seine Gegner leicht gefunden hätten ihn zu verdächtigen. Noch in seinem hohen Alter hatte er ihn während der Verfolgungen der Christen unter dem Kaiser Decius zu bewähren. Als einer der ausgezeichnetsten christlichen Lehrer wurde er harten Martern unterworfen, welche ihn zur Verläugnung seines Glaubens nicht bewegen konnten, und die Folgen dieser Leiden sollen seinen Tod um das Jahr 254 herbeigeführt haben.

Origenes gehört zu den fruchtbarsten Schriftstellern. Von seinen zahlreichen Werken ist uns der kleinste Theil erhalten worden und auch dieser meistentheils nur in Bruchstücken oder Lateinischen Übersetzungen. Doch reicht das Erhaltene hin, um seine Denkweise und den Zusammenhang seiner Lehren mit Sicherheit beurtheilen zu können. Besonders wichtig sind seine Erklärungen über die Evangelien des Matthäus und des Johannes, seine Schrift gegen den Celsus zur Vertheidigung des Christenthums und sein Werk über die Grundsätze der christlichen Lehre [1].

---

1) Für diese Erklärung des Titels περὶ ἀρχῶν muß ich mich entscheiden, weil sie allein mit dem Inhalte des vierten Buches übereinstimmt, welcher mit der Erklärung „über die Gründe der Dinge" sich nicht vereinen läßt, und weil Origenes selbst über den Zweck seiner Schrift so sich ausspricht. De princ. I prooem. 10. Oportet igitur elementis ac fundamentis hujusmodi uti etc. Vergl. Schnitzer a. a. O. S. XXI ff.

Das letztere ist vor allen übrigen wichtig für die Kenntniß seiner Philosophie, indem es die christliche Lehre in Zusammenhang und mit allgemeinen wissenschaftlichen Gründen unterstützt zu umfassen strebt. Da es jedoch seinem größesten Theile nach nur in der Lateinischen Übersetzung des Rufinus auf uns gekommen ist, welcher anstößige Stellen absichtlich geändert hat, so muß es mit Vorsicht benutzt werden, welche zu leiten glücklicher Weise auch noch ziemlich ausreichende Weisungen vorhanden sind [1]. Kein anderes Werk als dieses würde mit größerem Rechte unserer Ansicht entgegengestellt werden können, daß die Philosophie der Kirchenväter vorherschend einen fragmentarischen Charakter an sich trage [2]. Denn nach einem systematischen Zusammenhange strebt es offenbar. Aber wir dürfen es auch nur als einen kühnen Versuch betrachten, welcher wie in der Vorahndung künftiger Zeiten gemacht wurde. Origenes selbst scheint es in diesem Lichte gesehn zu haben. Er wollte diese Schrift nicht veröffentlichen; er billigte später manche ihrer Sätze nicht mehr [3]; vieles in ihr behauptet er nur vermuthungsweise, wie er überhaupt diese Form des Ausdrucks

---

1) Vergl. Schnitzer a. a. O. S. LX ff.; Thomasius Origenes, ein Beitrag zur Dogmengesch. S. 85 ff.; Origenes de principiis ed. Redepenning. p. XLV sqq. Die Veränderungen betreffen hauptsächlich die Trinitätslehre.

2) Ein Paar Schriften des Gregor von Nyssa und des Augustin, welche damit verglichen werden könnten, sind doch bei Weitem mehr elementarisch.

3) Hieron. ep. 41 opp. tom. IV ps. II p. 347 ed. Marten. Vergl. Neander's Kirchengesch. I S. 1191.

liebt [1]). Alles dies deutet darauf hin, daß die systematische Form, welche er hier einmal und nicht wieder wählte, von ihm selbst als eine solche erkannt wurde, welche noch zu früh sei, welche nur gleichsam zur Probe für die einzelnen in polemischer Form hervorgetretenen Sätze gebraucht werden sollte. Doch hätte er auch selbst hiervon kein Bewußtsein gehabt, so würde das Geschick seiner Schrift uns beweisen, daß wir sie in diesem Lichte zu betrachten hätten; denn sie besonders ist es gewesen, welche ihm den Vorwurf der Ketzerei zugezogen hat, und nicht leicht möchte eine andere nachgewiesen werden, welche in demselben Grade wie sie angefeindet und selbst von den entschiedensten Anhängern nur mit Scheu gebraucht, verstümmelt und verfälscht worden wäre. Es ist bei Beurtheilung dieser Schrift auch nicht außer Augen zu lassen, daß sie Origenes wenn auch nicht in seiner ersten Jugend, doch unter seinen ersten Schriften verfaßte [2]).

Überhaupt aber müssen wir uns gestehen, daß die Lehre des Origenes in ihrem Zusammenhange keinesweges als eine feststehende sich uns darstellt. Über die wichtigsten Punkte vielmehr zeigt sie sich schwankend. Kein Kirchenvater hat so fleißig, wie Origenes, dahin gestrebt die alte Philosophie fruchtbar für das Christenthum zu machen; bei keinem Kirchenvater tritt es aber auch so

---

1) Vergl. Thomasius a. a. O. S. 271. Es ist unbillig dies für Ausflüchte oder Entschuldigungen wegen seiner Abweichungen von der Kirchenlehre zu erklären, besonders da es auch bei Erweiterungen der Kirchenlehre eintritt. Die Unsicherheit ist eine natürliche Folge der noch in der Bildung begriffenen Lehre.

2) Vergl. Schnitzer a. a. O. S. XIX ff., welcher sie wohl zu hoch hinaufrückt; Thomasius a. a. O. S. 84 f.

unverkennbar heraus, wie bei ihm, daß dadurch zwei einander widerstrebende Elemente in Verbindung gebracht werden. Wenn Origenes auch keinem Systeme der alten Philosophie unbedingt huldigt, wenn er auch dem praktischen Geiste des Christenthums aus voller Seele ergeben ist[1], so ist doch die Gewalt der alten Literatur, der Sprache, welche er spricht, der wissenschaftlichen Gedanken, welche er mit ihr eingesogen hat, so groß über ihn, daß er im Allgemeinen der von einer althergebrachten Philosophie durchdrungenen Denkweise der Griechischgebildeten sich nicht entziehen kann. Nicht beschränkt genug, um ohne Nachdenken mit den Formeln der Kirchenlehre sich zu begnügen, nicht erfinderisch genug in den allgemeinen Gründen der Wissenschaft — wie denn eine solche erfinderische Kraft überhaupt seiner Zeit mangelte — um von der Tiefe aus die geebneten Bahnen der frühern Philosophie umbilden zu können, geht er darauf aus, was er bei seinen philosophischen Lehrern gelernt hatte, im Einzelnen seinem christlichen Sinne anzupassen und mit den Lehren der Kirche, welche selbst noch viel Unbestimmtes in sich enthielten, in Übereinstimmung zu setzen. Dies Bemühen

---

1) Bekanntlich verehrt Origenes unter den alten Philosophen besonders den Platon, bei welchem er die Lehre von der Dreieinigkeit findet und mit welchem er in vielen Lehrpunkten übereinstimmt. Aber seine Verehrung für den Platon ist doch eine sehr beschränkte. Cf. c. Cels. VI, 17. Was die Wirksamkeit seiner Lehre betrifft, so setzt er ihn sogar unter den Epiktet herab (ib. 2), welches offenbar bezeugt, wie viel mehr ihm das Praktische als das Theoretische gilt. Übrigens hängt auch seine Lehre in den wichtigsten Punkten eben so entschieden mit der stoischen als mit der Platonischen zusammen.

ist nicht ohne Frucht, aber auch nicht ohne beständig sich erneuernden Kampf. Das Werk der Vermittlung, welches er betreibt, führt ihn nur zu einer allzu weiten, zu einer unbestimmten Fassung seiner Begriffe, wie sie überhaupt in der damaligen Zeit der eklektischen Behandlung der Philosophie natürlich und gewöhnlich war; aber auch beständig ist er dabei in Gefahr das Christliche in das Heidnische und das Heidnische in das Christliche hinüberspielen zu lassen. Er verehrt deswegen auch das Geheimniß der Lehre [1], wie es für eine solche unklare Gährung der Gedanken sich paßt, und kann hierbei nicht vermeiden dem Aberglauben in die Hände zu fallen, nicht allein, wie er bei den Christen seiner Zeit herschte, sondern auch in Formen, welche dem Heidenthume angehörten [2].

1) Die geheime Überlieferung. c. Cels. VI, 6. Die heilige Schrift konnte nicht alle Wahrheit fassen und durch die beste Auslegung derselben gelangen wir nicht zu aller Einsicht. Jesus ist mehr als die Schrift. In Joh. XIII, 5 sq.

2) Freilich schließt sich vieles vom alten Aberglauben auch an den christlichen an und Origenes ist nicht eben geneigt den abergläubischen Dingen großen Werth beizulegen, weil ihm Erscheinung und Geschichte weniger gelten, als der geistige Sinn. Der Wunderglaube gilt ihm an sich nichts, ohne den Glauben an die tiefere Wahrheit. In Joh. XX, 24. Über die Wunder vergl. Thomasius a. a. O. S. 220 f. Aber eben bei dieser Richtung ist es charakteristisch, daß er dennoch vielen alten Aberglauben in das Christenthum herübernimmt. So bezeichnet er die Wirkungen der göttlichen Gnade als einen Enthusiasmus (c. Cels. VII, 44; de princ. IV, 1, 6), obgleich er den heidnischen Enthusiasmus sonst verwirft (c. Cels. VII, 3 sq.). So vergleicht er auch den Opfertod Christi mit ähnlichen Fällen unter den Heiden, wo Einer für die Reinigung des Ganzen sich opferte (c. Cels. I, 31; in Joh. XXVIII, 14). Er vertheidigt überdies die Wahrsagung aus dem Traum, aus dem Vogelfluge, aus den Gestirnen, die magische

Nur bei einer solchen weiten und gleichsam dehnbaren Fassung seiner Lehren mochte es ihm möglich werden, auf der einen Seite die ascetische Richtung seiner Zeit, wie das Christenthum sie im härtesten Gegensatz den heidnischen Lastern entgegengestellt hatte, mit aller Strenge festzuhalten und auf der andern Seite die Milde einer wählerischen Philosophie zu pflegen, welche überall Wahrheit und Gutes findet, selbst den Teufel in Schutz nimmt, nirgends einen strengen Gegensatz, überall in der Geisterwelt nur Übergänge und Gradunterschiede sieht. So hören wir von ihm, welcher hierin noch an die harten Kämpfe des Christenthums seiner Zeit gegen die weltliche Gewalt der Heiden erinnert, daß er den Kriegsdienst und die Bekleidung öffentlicher Ämter den Christen verbietet [1]), daß er die Ehe zwar für erlaubt ansieht, aber nur wegen der Schwäche der Menschen, welche zur vollkommenen Reinheit sich nicht erheben könnten [2]). Man sollte bei diesen Äußerungen einen ascetischen Haß gegen das Leben in der Materie erwarten und so hören wir ihn auch das gegenwärtige Leben ein Unglück nennen [3]). Aber von der andern Seite erklärt er sich auch entschieden dagegen, daß die Materie böse sei [4]); in allem, worin die schöpferische Kraft Gottes ist, sieht er das Heilige und Verehrungswerthe, und gegen den Platon

---

Kraft der Namen und die Wunderthaten durch böse Dämonen. C. Cels. I, 24 sq.; 48; II, 51; IV, 92. Die Beispiele könnten leicht vermehrt werden.

1) C. Cels. VIII, 73 sqq.

2) Ib. 55.

3) Ib. II, 42.

4) Ib. IV, 66.

behauptet er, daß auch die Leiber der Thiere, daß auch die Pflanzen von dem höchsten und einzigen Gott gebildet worden [1], ja die Leiber der heiligen und mit göttlicher Kraft begabten Männer scheinen ihm von einem göttlichen Geiste durchdrungen zu sein [2]. Einerseits erklärt er, der Mensch könne nur entweder ein Sohn des Teufels oder ein Sohn Gottes sein; denn es gebe nichts Mittleres zwischen dem Sündigen und dem Nicht-Sündigen [3]; andererseits läßt er ein mittleres Leben zu, etwas Gleichgültiges, zu welchem er nicht allein das Leben der unvernünftigen Thiere, sondern auch der Gottlosen zählt [4]. Im Allgemeinen hält er den Grundsatz fest, daß der Mensch nur durch seine eigene That, durch seinen freien Willen das Gute erlangen könne; aber dennoch ist er der Meinung nicht abgeneigt, daß auch die Fürbitte der Heiligen ihm bei Gott helfen könne [5], so wie der Opfertod des Tugendhaften seiner Gemeinheit zur Reinigung dienen soll. Es scheint seinem Sinne gemäß zu sein bald einen höhern und freiern Standpunkt der Betrachtung sich zu wählen, bald aber auch den gröbern Begriffen der ungebildeten Menge nachzugeben, und so wie er selbst unterscheidet zwischen dem fleischlichen Christenthume, welches den sinnlichen Menschen gepredigt werden müsse, und dem geistigen Christenthume, welches nur die weiter Fortgeschrittenen vernehmen könnten [6], wie er

1) Ib. 54.
2) Ib. II, 51.
3) In Joh. XX, 13 p. 324.
4) Ib. 31 p. 360.
5) C. Cels. VIII, 64.
6) In Joh. I, 9.

es für erlaubt hält dem Arzte des Leibes und der Seele den Kranken zu seiner Heilung zu belügen, wie er die geschichtliche Wahrheit, die körperliche Erscheinung für gering schätzt gegen die geistige Wahrheit und deswegen nichts dagegen hat, wenn die geistige Wahrheit in die körperliche Lüge gelegt werde [1]), so sehen wir ihn in der That schwanken zwischen beiden, und indem er den fleischlich Gesinnten genugthun will, wie der philosophischen Forschung, scheint er doch auf keinem von beiden Standpunkten vollkommen sicher sich zu fühlen.

Aber wie schwankend seine wissenschaftliche Bildung auch sein möge, so reicht sie doch aus seinen praktischen Glauben ihm zu sichern, in welchem er mit der Kirche sich verbunden findet und aus welchem alles sein Forschen hervorgewachsen war. Er stimmt über denselben meistens mit seinem Lehrer Clemens überein, doch nicht ohne wissenschaftlichen Fortschritt. Die heidnische Philosophie schätzt er zwar; die Erkenntniß Gottes spricht er ihr keinesweges ab; sie kennt sogar den dreieinigen Gott, und wie Justinus und Clemens ist auch Origenes davon durchdrungen, daß die göttliche Wirksamkeit durch sein Wort ursprünglich in den Menschen, also auch vor Christi Erscheinung die Erkenntniß Gottes gewirkt habe, in denen natürlich am meisten, welche ihrer Leitung willig sich hingaben, aber in diesen doch nur reiner. Denn uns allen ist das Verlangen nach der Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes eingepflanzt; wir sind von Natur Gott verwandt, weil die Vernunft, welche ihren Ursprung im

1) Ib. X, 4; c. Cels. IV, 19.

Worte Gottes hat, uns allen beiwohnt. Daher läßt auch die Stimme der Natur den Irrthum des Götzendienstes uns erkennen und nur unser sündhaftes Leben kann uns die Wahrheit verbergen [1]. Aber alles, was wir von den heidnischen Philosophen lernen können, ist doch nur eine Vorbildung zum christlichen Glauben und verhält sich zu diesem, wie die Vorbereitungswissenschaften zur Philosophie [2]. Die menschliche Weisheit, die Weisheit dieser Welt, ist nur eine Übungsschule, die göttliche Weisheit aber ist der Zweck [3]. Wie heilsame Lehren nun auch die griechische Weisheit uns geben mag, so mangelt ihr doch die Kraft, welche von Gott stammt, die menschliche Seele zu bewegen, eine Kraft, welche durch beseeltes und lebendiges Wort von allem Gewordenen uns abzieht und dem höchsten Gott uns zuführt [4].

Bei der Neigung des Origenes zum Geheimniß und selbst zu einem enthusiastischen Ergriffensein wird man nun allerdings wohl zugeben müssen, daß auch sein Begriff vom Glauben nicht ohne mystische Beimischung ist. Ihm liegt aber doch wesentlich eine sehr klare Überzeugung davon zum Grunde, daß wir in unserm praktischen und theoretischen Leben von einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes, von einem noch nicht zur vernünftigen Einsicht

1) C. Cels. I, 4; III, 40. Die κοιναὶ ἔννοιαι nach den Stoikern. Ib. IV, 3 sq.; 25; de princ. II, 11, 4; hom. in Num. X, 3. Origenes leitet zwar auch zuweilen die richtigen Lehren der Griechischen Philosophie von den Ägyptern oder den Propheten her, aber keinesweges ohne Zweifel. C. Cels. IV, 39 u. sonst.

2) Ad Gregor. in. p. 30.

3) C. Cels. VI, 13.

4) Ib. III, 81; VI, 2.

gewöhnlichen Triebe uns leiten lassen müssen. Er schließt hieraus die Nothwendigkeit, in guter Hoffnung und im Glauben unsere Werke zu unternehmen und in die dunkle Zukunft uns zu wagen, und hält alsdann den Glauben der Christen, welche hierbei auf Gott bauen, natürlich für besser, als den Glauben derer, welche ohne Zuversicht zu Gott ihrer eigenen Hoffnung folgen. Er läugnet dabei nicht, daß der Glaube uns täuschen könne; aber er ist davon überzeugt, daß in der Wahl unseres Glaubens eine göttliche Schickung sei, und fordert besonders für die, welche ihren Glauben nicht prüfen können, daß man ihnen nicht verwehre auf Gott zu vertrauen, welcher ihnen den rechten Glauben geben werde [1]. Dabei vergißt er nicht zu erwähnen, wie der christliche Glaube allen Menschen eine heilsame Überzeugung gewähren könne und so vielen sie gewährt habe, während die Philosophie immer nur auf wenige einen Einfluß gewinne. Aber sein Hauptbeweis für die Wahrheit und Heilsamkeit des christlichen Glaubens ist das praktische Leben der Christen, in welchem ein jeder den Nutzen schmecken könne, den sein Glaube ihm gewähre [2]. So stützt sich der Glaube des Origenes auf die Erfahrung des Lebens und ist durchaus praktischer Art. Ein jeder Glaube ohne Werke ist ihm ein todter Glaube, in der Sünde erstorben; der wahre Glaube bewährt sich nur im Siege über die Sünden [3].

---

1) Ib. I, 9 sqq.; III, 38. *πάντων τῶν ἀνθρωπίνων πίστεως ἠρτημένων.*

2) Ib. VI, 66.

3) In Joh. XIX, 6. Aber im Obigen liegt auch schon, daß ohne Glauben keine gute Werke sind. In Rom. III, 9 sq.

Daher kann er denn natürlich auch ohne einen solchen bewährten Glauben keine Erlösung hoffen, und der Glaube erscheint ihm viel wichtiger als das Wissen; der Glaube der Einfältigen, welcher in ihren Thaten sich bewährt, ist ihm größeres Werthes als die Worte der sogenannten Weisen, welche durch ihre Thaten widerlegt werden [1]; denn er ist die Grundlage jedes wahren Erkennens, weil in Wahrheit nur der Gute einsichtig und kein Lasterhafter verständig ist [2]. Nur von einem reinen Herzen kann Gott, das Ziel alles unseres Denkens, erkannt werden; wer aber nicht glaubt, kann nicht erkennen [3].

Meistens stimmen diese Ansichten mit den Lehren des Clemens überein, nur daß Origenes die Verwechslung des religiösen Glaubens mit der Überzeugung, welche die Grundsätze der Wissenschaften gewähren, zu vermeiden weiß. Denn wenn er seinen Begriff vom Glauben auch darauf gründet, daß allgemeine Begriffe unserer Vernunft eingepflanzt sind [4], so meint er damit doch nur den allgemeinen von Natur uns eingepflanzten Glauben an Gott, indem er der Überzeugung ist, daß die Erkenntniß Gottes weder durch Analysis, noch Synthesis oder Analogie, d. h. durch keine der wissenschaftlichen Verfahrungsweisen von uns gewonnen werden könne, wie es auch die weite Verbreitung des Irrthums über Gott beweise, sondern daß diese Erkenntniß nur durch die Gnade Gottes uns

1) C. Cels. VII, 49.

2) Ib. IV, 97. *συνετοὶ δὲ κατὰ ἀλήθειάν εἰσιν οἱ σπουδαῖοι· οὐδεὶς γὰρ φαῦλος συνετός.*

3) Ib. VI, 69; in Matth. XVI, 9.

4) C. Cels. III, 40.

beiwohne [1]), worunter wir die vorher erwähnte unmittelbare Verwandtschaft und Gemeinschaft unserer Vernunft mit Gott wohl ohne Zweifel zu verstehn haben. In diesem Sinne heißt es, die menschliche Natur sei überhaupt unzureichend Gott zu suchen und ohne Hülfe des Gesuchten ihn so rein zu finden, als es in diesem Leben möglich sei [2]). Doch soll dies keinesweges die Allgemeinheit der Offenbarung Gottes in allen vernünftigen Wesen ausschließen, eben so wenig als die Behauptung, daß wir zur Erkenntniß, daß Gott ist, durch keinen wissenschaftlichen Beweis gelangen können, das Nachdenken abschneiden soll, welches uns aus der Einheit der ganzen Welt und der Übereinstimmung aller ihrer Theile auf die Einheit Gottes schließen läßt [3]).

Denn überhaupt will Origenes vom Glauben die Erkenntniß Gottes nicht ausschließen; vielmehr wie Clemens dringt er darauf, daß wir unsern Glauben nur zur Grundlage des Wissens machen sollten. Zwar möchte dies nicht einem jeden vergönnt sein, und wem es nicht vergönnt sein sollte, der werde dadurch auch nicht von der Hoffnung der künftigen Seligkeit ausgeschlossen; auch durch die guten Werke im Glauben würden wir Gott wohlgefällig [4]); aber wer durch seine geistige Bildung dazu fähig sei, der habe die Pflicht auf sich seinen Glau-

---

1) Ib. VII, 44.

2) Ib. 42. ἡμεῖς δὲ ἀποφαινόμεθα, ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ὅπως ποτ' ἂν οὖν ζητῆσαι τὸν θεὸν καὶ εὑρεῖν ἂν καθαρῶς μὴ βοηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου.

3) Ib. I, 23.

4) Hom. in Num. XXII, 1; c. Cels. I, 13; IV, 9.

den zur wissenschaftlichen Einsicht zu bringen, nicht allein durch das Lesen der Schrift, sondern auch durch Beweise der Vernunft, um nicht allein das Daß, sondern auch das Warum zu erkennen, wozu uns die heilige Schrift selbst da aufforderte, wo sie allein die Thatsachen ohne ihre Gründe mittheile. Auf solche Weise sollen wir die Glaubensregel als Grundlehre und Element gebrauchen, um uns daraus einen zusammenhängenden Körper der Wissenschaft auszubilden [1]). Dies ist die göttliche Weisheit, welche er sucht, die esoterische Wissenschaft der Christen [2]), die gläubige und heilige Erkenntniß (γνῶσις) [3]), welche er zwar nicht, wie Clemens, beständig im Munde führt, noch in das Licht eines falschen Ideals stellt, aber doch nicht weniger als sein Lehrer als das Ziel seines Strebens ansieht und seiner mystischen Neigung gemäß zuweilen in einer enthusiastischen Weise beschreibt, als ginge sie über alles, was sich aussprechen und in Schrift bringen ließe, als ergäbe sie sich uns in einer begeisterten Auslegung der in der heiligen Schrift nur an-

---

1) C. Cels. III, 45 sq.; IV, 9. δεήσει μὲν τὸν φιλοσοφοῦντα τὰ τοῦ λόγου κατασκευάζειν μετὰ παντοδαπῶν ἀποδείξεων τῶν τε ἀπὸ τῶν θείων γραμμάτων καὶ τῶν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς λόγοις ἀκολουθίας. De princ. I praef. 3. Oportet igitur elementis ac fundamentis hujusmodi uti secundum mandatum, quod dicit: illuminate vobis lumen scientiae, omnem, qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque, quid sit in vero, rimetur etc.

2) C. Cels. III, 37; VI, 13.

3) In Joh. XIII, 52; XIX, 1 p. 283 sq.; c. Cels. III, 46; VI, 13. Hier ist der Sprachgebrauch abweichend, indem die Erkenntniß zwischen Glauben und göttlicher Weisheit steht.

gedeuteten Geheimnisse [1]). Diese Meinung schließt sich zwar an die kirchliche Ansicht von den prophetischen Gaben an; sie hat aber beim Origenes unstreitig auch einen nahen Zusammenhang mit der Lehre, welche wir in der Vermischung der orientalischen und Griechischen Denkweise finden, daß uns durch die Mittel der Philosophie und eines heiligen Lebens eine Anschauung der göttlichen Geheimnisse verstattet sei, welche über jeden Ausdruck der Sprache, ja selbst des Gedankens hinausgehe [2]). Origenes öffnet uns die weiteste Aussicht auf eine Erkenntniß, welche alle Tiefen der Gottheit erschöpfen soll, und scheint nicht abgeneigt uns zu versprechen, daß wir sie theilweise schon jetzt vorweg nehmen könnten.

Die Hoffnung auf eine solche Erkenntniß ist nun wirklich das bewegende Princip seiner ganzen Lehre. Wie Clemens, so verfolgt auch er in den letzten Endpunkten des vernünftigen Lebens ein theoretisches Ziel. Der praktische Glaube, so wie alles Handeln, wie gerecht, wie übereinstimmend mit dem Gesetze Gottes es auch sein möge, es soll doch nur zum Schauen Gottes führen. Des guten Weges Anfang ist das Gerechte zu thun; dieser praktische Weg aber führt zum theoretischen Ende, in welchem nur ein Thun gefunden werden wird,

---

1) In Joh. XIII, 5; 6.

2) Hom. in Lev. XIII, 1. Qua (sc. scientia) illuminata per spiritum prophetica mens docetur, quae, ut ita dicam, magis intuitu mentis discitur, quam sono vocis, per quam veritas ipsa, non umbra et imago veritatis agnoscitur. C. Cels. I, 48. θείας τινὸς γενικῆς αἰσθήσεως. Ib. VII, 34. αἴσθησιν θειοτέραν. In Joh. XXXII, 17 p. 448.

das Gott Erkennen [1]). So hat das Praktische nur eine mittlere Stelle, welches darin sich ausdrückt, daß der gute Wille zwar nicht verachtet werden darf und das Handeln des Menschen nicht als etwas Unnützes anzusehn ist, daß aber doch auch in diesen Thaten des Menschen das Vollbringen nicht liegt, sondern von Gott alles abhängt, der unserm Wollen die Vollendung gewähren muß [2]). Fest und sicher spricht Origenes seine Überzeugung aus, daß uns von Natur ein Verlangen eingeboren sei den verborgenen Grund der Werke Gottes zu erkennen, den Sinn und die Vernunft, welche wir in diesen Werken in einer ähnlichen Weise anzunehmen haben, wie in den Werken menschlicher Kunst. Diese einzusehn brennt unser Geist in unaussprechlicher Sehnsucht. Eben so fest ist aber auch seine Zuversicht, daß Gott eine solche Sehnsucht nicht vergeblich in unsere Seele gelegt haben könne, vielmehr müsse die Liebe zur Wahrheit als von Gott gegeben auch von uns erfüllt werden dürfen und können. In diesem Leben könne sie nun freilich ihr Ziel nicht völlig erreichen; aber wer nur einen Anfang im Forschen gemacht habe, der werde den Nutzen desselben schon an sich gewahr werden und finden, daß er dadurch sich fähiger gemacht habe die künftig uns bereitete

---

1) In Joh. I, 16. *ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια. τῆς γὰρ ἀγαθῆς ὁδοῦ μεγίστης τυγχανούσης κατὰ μὲν τὰ πρῶτα νοητέον εἶναι τὸ πρακτικόν, — — κατὰ δὲ τὰ ἑξῆς τὸ θεωρητικόν, εἰς ὃ καταλήγειν οἶμαι καὶ τὸ τέλος αὐτῆς ἐν τῇ λεγομένῃ ἀποκαταστάσει. — — τότε γὰρ μία πρᾶξις ἔσται τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων, ἡ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν.* Ib. II, 29.

2) De princ. III, 1, 18.

Wissenschaft in sich aufzunehmen. Unsere Wissenschaft hier müsse als eine Skizze für ein später auszuführendes Werk angesehn werden, welcher in Zukunft die Schönheit eines vollkommenen Bildes zugefügt werden werde [1]. Da würden wir den Grund aller irdischen und himmlischen Dinge, aller Gestirne, was der Mensch, was seine Seele, seine Vernunft sei, die Absicht der Geschichte, die Verschiedenheit der lebendigen Wesen, der Pflanzen, der gefallenen und der seligen Geister, das Kleinste und das Größeste einsehn, in allen diesen Erkenntnissen aber Gottes Geist erkennen, welcher das Maß aller Dinge ist und jegliches angeordnet hat. Dies alles zu erkennen, dazu werde freilich Zeit gehören; aber Gott sei unser Lehrmeister und er werde uns alles zeigen [2].

Voll von dieser schönen Zuversicht ist sein Forschen. Vielleicht ist der Abriß, welchen er sich nun für seine Zukunft in diesem Sinne entwirft, nicht ganz genau; das würde ihn aber in seiner Hoffnung des Bessern wenig stören; schlimmer würde es sein, wenn sein Abriß der Wissenschaft selbst seine erhabenen Hoffnungen schmälern sollte.

Fassen wir nun hierauf die Linien seiner Wissenschaft in das Auge. Origenes ermahnt uns in den Untersuchun-

---

1) Ib. II, 11, 4. Accepimus autem a deo istud desiderium non ad hoc, ut nec debeat unquam, nec possit expleri, alioquin a conditore deo menti nostrae frustra videbitur amor veritatis insertus, si nunquam desiderii compos efficitur. — — Unde constat habentibus deformationem quandam in hac vita veritatis et scientiae addendam etiam esse pulchritudinem perfectae imaginis in futuro.

2) Ib. 5 — 7.

gen der Wissenschaft von dem Höhern, Ursprünglichern und Geistigern anzufangen und von da herunterzusteigen zu dem Niedern und Materiellern [1]). So möchten wir denn von Gott die Entwicklung seiner Lehre beginnen. Aber er behauptet auch, daß wir vom Sinnlichen und Werdenden zum Übersinnlichen und Ewigen gelangen und die Werke Gottes als eine Leiter gebrauchen sollen, um zur Erkenntniß des Schöpfers aufzusteigen, weil unsere schwachen Augen den Glanz des göttlichen Lichtes nicht ertragen könnten [2]). Es ist hierin kein Widerspruch; sondern es liegt dabei nur die Unterscheidung des Aristoteles zum Grunde zwischen dem, was von Natur, und dem, was für uns bekannter ist. Von Natur ist der Anfang der Erkenntniß Gott, für uns aber, welche wir die Größe Gottes nicht sogleich begreifen können, ist der Anfang vom Menschlichen und vom Niedern zu machen [3]). Aber Origenes macht von dieser Unterscheidung eine eigene Anwendung. Ihren Sinn zu begreifen müssen wir uns daran erinnern, daß die christliche Philosophie doch auch nicht vom ersten Anfange beginnt, sondern einen frommen Glauben voraussetzt, den Glauben an den einen Gott, welcher in unserer Seele hervorleuchtet, sobald wir nur von den sündigen Neigungen uns abgewendet haben. So darf denn wohl gesagt werden, daß wir von Gott beginnen, aber doch auch, daß wir emporsteigen sollen zu seiner Erkenntniß.

---

1) In Joh. X, 13 p. 178.

2) C. Cels. VII, 46; de princ. I, 1, 6.

3) In Joh. I, 20.

Dies leuchtet noch deutlicher ein, wenn wir den Begriff Gottes betrachten, welchen Origenes zum Grunde legt. Er weicht darin nur in einigen einzelnen Punkten vom Clemens ab; im Allgemeinen ist seine Lehre nur weitläuftiger und gründlicher entwickelt. Es ist also auch der über alles erhabene, unaussprechliche und unerkennbare, in keinem Begriff denkbare Gott, welchen Origenes verehrt. Er ist höher als die Wahrheit und die Weisheit und das Wesen, höher als das Sein, der Seiende [1]. Obgleich Origenes den Grund, weswegen Gott uns unerkennbar ist, besonders in unserm Körper findet [2], indem er auf die Unkörperlichkeit Gottes, weil er eine untheilbare und unveränderliche Einheit ist, ein großes Gewicht legt [3], so scheut er sich dennoch Gott Geist oder Vernunft zu nennen [4]. Dieser Ausdrücke bedient sich die Schrift, wie vieler andern, nur im bildlichen Sinne von Gott. Doch deutet die Vorsicht, mit welcher Origenes die Ausdrücke, Gott sei Vernunft oder vernünftiger Art,

---

1) In Joh. II, 18; c. Cels. VII, 38; de princ. I, 3, 5 sq. Wenn Origenes behauptet, Gott sei nicht οὐσία, so ist dies nicht allein von der körperlichen οὐσία zu verstehn, wie Thomasius S. 271 f. meint. Der Satz ist im Sinne Platon's, der von der körperlichen οὐσία nichts weiß. Freilich heißt Gott zuweilen νοητός, aber nur im Gegensatz gegen das Sinnliche.

2) De princ. 1, 1, 5.

3) Ib. 6; in Joh. XIII, 21; de orat. 23 p. 234.

4) Gegen den Ausdruck πνεῦμα von Gott im eigentlichen Sinne polemisirt Origenes häufig. De princ. I, 1, 1 sqq.; in Joh. XIII, 23; c. Cels. VI, 70. Ebenso wenig ist Gott λόγος, denn λόγος ist nur das Bild Gottes; aber doch ist er vielleicht λογικός. C. Cels. IV, 85. Daß Gott auch über den νοῦς sei, giebt er zu verstehn nach Platonischer Ansicht. C. Cels. VII, 38.

nur zweifelnd angreift, darauf hin, daß er in diesem Punkte der gewöhnlichen Vorstellungsweise nachzugeben geneigt war. Wenigstens spricht er es ohne Beschränkung aus, daß Gott vernünftig denke (*νοεῖν*) und sich selbst erkenne, und bezweifelt nur, ob seine Selbsterkenntniß und sein Denken nicht das Maß alles dessen überschreite, was von ihm herstamme [1]). Wenn er Gott für unerkennbar erklärt, so beruft er sich dabei nur selten auf die Unendlichkeit Gottes oder auf seine unendliche Allmacht, welche sich nicht fassen lasse [2]); denn obgleich er Gott als das Alles Umfassende betrachtet, so läßt er doch von Platonischer Lehre sich bewegen zu setzen, daß Gott nicht ohne Grenze und Maß sein könne, denn das Unendliche lasse sich nicht begreifen und Gott würde daher sich selbst unerkennbar sein, wenn seine Macht unendlich sein sollte [3]). Seine Macht wird durch seine Weisheit, Güte und Gerechtigkeit umschrieben [4]); er kann nicht gegen seinen Willen, gegen die Natur, obwohl er Wunder

---

1) De princ. IV, 35. Die Selbsterkenntniß Gottes ist verschieden von der Erkenntniß, welche der *λόγος* von ihm hat. In Joh. XXXII, 18.

2) Seine Allmacht ist durch seine Gerechtigkeit begrenzt. In Matth. p. 904. b. Daher wirft man ihm vor, er lehre nicht, Gott sei *παντοδύναμος*, sondern nur *παντοκράτωρ*. Huetii Origeniana II qu. 1, 1 sq.

3) De princ. II, 9, 1. *πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεῖα δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν. τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον.* Man sieht, Origenes geht weiter als Platon oder gebraucht wenigstens unvorsichtigere Ausdrücke. Ib. IV, 35. Nihil enim deo vel sine fine vel sine mensura est.

4) C. Cels. III, 70; in Matth. 95 p. 904. b.

wirken kann, über ihre Natur die Dinge erhöhend [1]. Man sieht, daß in solchen und ähnlichen Sätzen Origenes durch die Natur seiner theologischen Untersuchungen über die Schranken hinausgetrieben wird, welche sein Grundsatz ihm steckte, daß Gott nicht erkannt und nichts von ihm ausgesagt werden könne. Dies kann, wie andere Äußerungen über die Nicht-Erkennbarkeit und die Erkennbarkeit Gottes nicht damit entschuldigt werden, daß die Ausdrücke in einem höhern Sinne, als welchen wir verstehen, genommen werden müßten [2]. Denn was zuvor angeführt wurde, wird im eigentlichen und verständlichen Sinne von Gott ausgesagt. In demselben Sinne heißt auch Gott der Gute, welcher mit dem Seienden dasselbe sei; denn nur das Gute sei im wahren Sinne des Wortes [3]. Von allen andern Aussagen aber, welche Origenes über Gott macht, sind besonders zwei zu beachten, welche für seine ganze Lehre von entschiedener Bedeutung sind, nemlich daß Gott eine untheilbare Einheit und daß er unveränderlich sei. Wir sahen schon, wie auf der ersten die Unkörperlichkeit Gottes beruht; aus ihr aber fließt auch ferner, daß er weder ein Theil noch ein Ganzes ist, weder ein Größeres, noch ein Kleineres in sich zuläßt [4], wodurch sich Origenes gegen die Verwechslung

1) C. Cels. V, 23.

2) Z. B. c. Cels. VI, 62. Ib. 65 heißt es sehr vorsichtig, τι τῶν περὶ αὐτοῦ lasse sich in Worten ausdrücken.

3) In Joh. II, 7. οὐκοῦν ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν· ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρὸν καὶ τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν· οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν. De princ. II, 9, 6.

4) De princ. I, 1, 6; c. Cels. I, 23.

Gottes mit der Welt, also gegen pantheistische Vorstellungsarten sichert. Nicht weniger aber hebt Origenes auch die Unwandelbarkeit Gottes hervor. Zwar schreibt er ihm Leben zu, aber das wahre Leben der Unsterblichkeit, welches unveränderlich und unwandelbar ist; mit seiner Einfachheit und Untheilbarkeit findet er diese Eigenschaft in der engsten Verbindung [1]. Diese Bestimmungen schließen auf der einen Seite das räumliche, auf der andern Seite das zeitliche Dasein aus [2]. An sie schließt sich ohne Weiteres auch die Unerkennbarkeit Gottes an, weil wir alles doch nur im Raume und in einer Folge zeitlich fortschreitender Gedanken uns denken können.

Aus diesen Bestimmungen über den Begriff Gottes fließt nun aber auch die Nothwendigkeit einen Übergang aus diesem durchaus in sich einigen und unveränderlichen Gott in die weltliche Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit zu suchen, wenn eine Gemeinschaft zwischen Gott und uns stattfinden soll. Dieser Übergang ist aber auch schon dadurch angelegt, daß die Güte und die Allmacht als wesentliche Eigenschaften Gottes gesetzt werden; denn beide verlangen eine ewige Offenbarung seines Wesens. Gott mußte sich in seiner Weisheit offenbaren; nichts konnte ihn verhindern dies zu thun; der Wille es zu zu thun konnte ihm zu keiner Zeit fehlen. Die Natur Gottes läßt sich nicht unwirksam denken und gleichsam unbeweglich; seine Güte konnte nicht sein ohne Gutes zu

1) C. Cels. I, 21; IV, 14; VI, 62; in Joh. II, 11.

2) De princ. I, 1, 6 (wo in der cunctatio die Zeit steckt); IV, 28.

thun, seine Allmacht nicht ohne Herrschaft. Seine Unveränderlichkeit setzt daher voraus, daß er von Ewigkeit her sich offenbart habe in Güte und in Herrschaft [1].

Ist nun hiermit ein ewiges Hervorgehen Gottes in seine Offenbarung gesetzt, so folgt daraus auch, daß die von ihm ausgehende Kraft als ein ewiges Wesen, unterschieden von Gott, dem Vater dieser Kraft, angesehn werden muß; denn die Weisheit Gottes, in welcher er Alles schafft, besteht nicht in bloßen Vorstellungen, sondern sie setzt ein wahres Sein, ein wesenhaftes Bestehen; sie ist eben eine schöpferische Macht [2], das schöpferische Wort oder der Sohn Gottes. Als aus der schöpferischen Güte und Macht Gottes hervorgegangen wird dieses Wort vom Origenes auch ein Geschöpf Gottes genannt [3], obwohl es aus dem vorher Entwickelten nicht zu bezweifeln ist, daß ein anderes Verhältniß zu Gott ihm zugeschrieben werden soll, als allen Geschöpfen, und Origenes das Hervorgehen desselben aus Gott auch wie einen natürlichen Ausfluß Gottes beschreibt und so der Emanations-

1) De princ. I, 2, 2; 10. Nam si quis est, qui velit vel saecula aliqua vel spatia transisse vel quodcunque aliud nominare vult, cum nondum facta essent, quae facta sunt, sine dubio hoc ostendet, quod in illis saeculis vel spatiis omnipotens non erat deus et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit, in quos ageret potentatum; et per hoc videbitur profectum quendam accepisse et ex inferioribus ad meliora venisse etc. Ib. III, 5, 3. Otiosam et immobilem dicere naturam dei impium est simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum. In Genes. I p. 1.

2) In Joh. I, 39; de princ. I, 2, 2.

3) De princ. IV, 35.

lehre sich nähert, indem er nur die körperlichen und sinnlichen Vorstellungen, welche mit derselben sich verbunden hatten, als Gottes unwürdig bestreitet [1]; denn freilich denkt er dabei auch das festzuhalten, was im Obigen schon angedeutet liegt, daß der Wille Gottes das Wort hervorgebracht habe von Ewigkeit her. In dem Verhältnisse, welches er nun dem Sohne zum Vater zuschreibt, hält er aber sorgfältig den Gedanken fest, daß dadurch, daß der Sohn aus dem Vater hervorgegangen, keine Veränderung oder gar Schmälerung der Substanz des Vaters sich ereignet habe; denn dies wären nur Gedanken solcher, welche Gott als ein Körperliches sich vorstellten. Wenn wir von einem Theilhaben an dem Göttlichen sprechen, so ist das nicht sinnlich zu verstehen, wie von körperlichen Dingen, welche eine Größe haben und unter verschiedene Wesen vertheilt werden können, sondern wie von geistigen Dingen, z. B. der Wissenschaft, an welcher Viele Theil haben können, ohne daß sie sich theilt und der Eine den einen, der Andere einen andern Theil empfängt [2].

Achten wir nun auf das Wesentliche, welches in dieser Unterscheidung des Origenes zwischen Gott dem Vater und dem Sohne liegt, und welches freilich bei der wechselnden Ausdrucksweise des Mannes leicht übersehen werden kann, so werden wir finden, daß es eben der Gedanke an die untheilbare Einheit und die Unveränderlichkeit Gottes ist, welcher, alle Rücksicht auf die kirchliche

---

1) Ib. I, 2, 6; in Joh. I, 23.

2) In Joh. XX, 16; de princ. I, 1, 3; IV, 28 sq.

Überlieferung unberücksichtigt gelassen, zu ihr mit Nothwendigkeit treibt. Denn wenn Origenes, an diesen Bestimmungen folgerichtig festhaltend, doch auch nicht davon abgehen konnte, Gott als den Schöpfer aller Dinge, als ihren Regierer und ihr Leben zu betrachten; so durfte er auch auf der einen Seite nicht anstehn zu setzen, daß der unwandelbar eine Gott nicht als Grund einer Vielheit veränderlicher Dinge gedacht werden dürfe; denn der Grund einer Vielheit ist selbst eine Vielheit von Gründen und der Grund einer Veränderung begründet in veränderlicher Weise; auf der andern Seite aber mußte er aus diesen Gründen auch Gott, sofern er Schöpfer und Regierer ist, als eine Vielheit in sich enthaltend und als eingehend in die Veränderungen der Welt sich denken. Dieser letzte Punkt mußte ihm aber um so entschiedener sich aufdrängen, je sorgfältiger er darauf ausging die innigste Gemeinschaft der Geschöpfe mit Gott und besonders der Menschen in allem ihrem Sein und in allem ihrem Denken nachzuweisen. Und diese seine Sorgfalt können wir nicht verkennen. Er verlangt, daß wir Gott denken sollen als eine Substanz, welche die ganze Welt durchdringt, nach Weise der vernünftigen Seele belebend, als das Herz oder die herschende Vernunft (ἡγεμονικόν), welche von der Mitte der Welt aus jedem Menschen und der ganzen Welt gegenwärtig ist und mit allen Dingen durch alle Dinge sich erstreckt [1]. Denn er erhält und regiert

1) In Joh. II, 29. ὑπόστασιν — — διήκουσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον, κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικάς. — — τὴν καρδίαν, ἐν δὲ τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὸν ἐν ἑκάστῳ λόγον. Ib. VI, 15. παρὼν παντὶ ἀνθρώπῳ, παντὶ δὲ καὶ ὅλῳ τῷ κόσμῳ συμπα-

ja alles. Dies durch alle Welt, durch alle Räume Hindurchgehende kann aber natürlich nicht Gott der Vater sein, der Untheilbare, von dessen Begriff eine jede räumliche Beziehung entfernt werden muß, sondern es ist dies der Sohn Gottes, das göttliche Wort, dessen Gedanken wir in solcher Weise uns denken müssen. Er durchdringt, durchschreitet die ganze Schöpfung, damit alles Gewordene durch ihn werde und bleibe; er ist die Alles umfassende Kraft, welche in sich mehrere Kräfte enthaltend in den verschiedensten Gestalten des Werdens sich bewähren muß [1]. In demselben Sinne ist es auch zu fassen, wenn das Wort Gottes als der allgemeine Offenbarer angesehn wird vom Anfange der Welt an, als der Vermittler zwischen Gott und den Menschen, ja allen Geschöpfen, welcher allein Gott verkünden kann, weil er allein seinem Vater gleich ist [2]. Er spricht seine Überzeugung dahin aus, daß, da der Gott aller Dinge eine einfache Vernunft oder vielmehr über der Vernunft und dem Wesen sei, unsichtbar und körperlos, er durch nichts anderes erkannt werden könne, als durch das, was das Abbild jener Vernunft ist [3].

ρεκτεινόμενος. Alle diese Ausdrücke διήκειν, συμπαρεκτείνεσθαι, ἡγεμονικόν sind stoisch und so ist die ganze Vorstellungsweise, so daß wir hier in einem der wichtigsten Punkte der Lehre den Einfluß der stoischen Philosophie erkennen müssen.

1) Ib. VI, 22. οὗτος γὰρ δι' ὅλης πεφοίτηκε τῆς κτίσεως, ἵνα ἀεὶ τὰ γινόμενα δι' αὐτοῦ γίνηται. Ib. I, 38. αὐτοδύναμις. Ib. 42 p. 47; XIX, 6.

2) De princ. I praef. 1; II, 6, 1; in ep. ad Col. fragm. p. 692; c. Cels. III, 34. μεταξὺ ὄντος τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως.

3) C. Cels. VII, 38. νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἁπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὅλων

Der Sohn Gottes ist ihm in allen wesentlichen Momenten seiner Geschöpfe, er ist ihre Wahrheit, ihr Leben und ihre Auferstehung [1]. Alle Wohlthaten, welche das menschliche Geschlecht empfing, sind von ihm von jeher ausgegangen; in allem Guten, was den Menschen entstand, wohnte das göttliche Wort in ihnen und war in ihnen wirksam [2]. Daher betrachtet er auch den Sohn Gottes gewissermaßen als Schöpfer und sieht Gott den Vater, der Kirchenlehre sich anschließend, nur insofern als Schöpfer an, als der unmittelbare Schöpfer, das göttliche Wort doch nur auf jenes Befehl die Schöpfung vollzog [3]. So ist auch der Sohn Gottes der Regierer der Welt und lenkt alles nach bestimmtem Zeitmaß, nach Verhältniß und Ordnung, auch durch seine Strafen und durch sein Richteramt, durch die geistige Hülfe eines Arztes, bis die geistigen Geschöpfe die Güte Gottes fassen können [4]. In allen diesen Gedanken tritt dem Origenes mit Nothwendigkeit der Unterschied zwischen Gott dem Vater und dem Sohn heraus, welcher zunächst darin sich aufdrängt, daß der Vater eine Einheit ist, welche in keiner Weise als Vielheit gedacht werden darf, der Sohn aber, weil er

---

θεὸν οὐκ ἂν ἄλλῳ τινὶ ἢ τῷ κατὰ τὴν ἐκείνου τοῦ νοῦ εἰκόνα γενομένῳ φήσομεν καταλεμβάνεσθαι τὸν θεόν.

1) De princ. I, 2, 4.

2) C. Cels. VI, 78.

3) Ib. VI, 60. *τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν υἱόν, τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ὡσπερεὶ αὐτουργὸν τοῦ κόσμου· τὸν δὲ πατέρα του λόγου τῷ προστεταχέναι τῷ υἱῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ποιῆσαι τὸν κόσμον εἶναι πρώτως δημιουργόν.* In Joh. II, 22. *δημιουργὸς γάρ πως ὁ Χριστός ἐστιν.*

4) C. Cels. VI, 62; in Joh. I, 40 p. 41.

in vielen verschieden ist und wirkt, als Vielheit gedacht werden muß [1]. Gott der Vater ist die Einheit des Guten, sein Sohn aber die Vielheit des Guten [2], er umfaßt alle Tugenden und alle vernünftige Gedanken (*λόγοι*); er ist das System aller Theoreme [3]. Natürlich soll dadurch die Einheit der Substanz dem Sohne nicht abgesprochen werden, sondern er soll nur Einheit und Vielheit zugleich sein, Einheit der Substanz nach, Vielheit aber, indem eine Vielheit der Gedanken und der Wirkungen, welche ihm zukommen, in ihm unterschieden werden kann und muß; während von Gott dem Vater auch eine solche Vielheit nicht zugegeben wird. Die Ausdrücke, welche Origenes gebraucht, um die Einheit des göttlichen Wortes zu behaupten im Gegensatz gegen seine Vielheit, sind sogar zuweilen von der Art, daß man glauben könnte, die Vielheit sollte nur an der Unvollkommenheit unserer Gedanken oder gar nur an der Verschiedenheit der Worte liegen, welche wir zur Bezeichnung seiner Wirksamkeit gebrauchen [4]. Allein so ist es doch keinesweges. Denn

---

1) Ib. 22. *ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν, ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά, ἐπεὶ προέθετο αὐτὸν ὁ θεὸς ἱλαστήριον καὶ ἀπαρχὴν πάσης τῆς κτίσεως, πολλὰ γίνεται.* De princ. I, 1, 6. Der Vater ist ex omni parte *μονάς*; dagegen der Sohn (ib. 2, 2) ist sapientia — continens in semet ipsa universae creaturae vel initia vel formas vel species.

2) In Joh. I, 11.

3) C. Cels. V, 39; in Joh. II, 12; cf. ib. VI, 3.

4) Hom. in Jerem. VIII, 2. *ἀλλὰ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἕν ἐστι* (sc. *ὁ Χριστός*), *ταῖς δὲ ἐπινοίαις τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων ἐστί.* In Joh. X, 4; de princ. IV, 28. Quae quidem, quamvis intellectu multa esse dicantur, re tamen et substantia unum sunt, in quibus plenitudo est divinitatis. C. Cels. II, 64. *ὁ Ἰησοῦς εἷς*

das Wort Gottes ist dem Origenes seinem Wesen und seinem Begriffe nach auch eine Vielheit, weil es in sich die Gründe aller geschaffenen Wesen und alles Guten, was in ihnen ist, ihrer Wahrheit nach enthält. Daher vergleicht es auch Origenes mit der übersinnlichen Welt, als deren einheitlicher Gedanke und geistiger Inbegriff es angesehn werden kann [1]. Eben deswegen kann es auch alle Geheimnisse der Schöpfung offenbaren, weil es alle Gründe derselben in sich enthält [2]. Hierin tritt nun ein entschiedener Gegensatz zwischen Gott dem Vater und seinem Sohn heraus, und es darf uns nicht abhalten ihn anzuerkennen, daß es allerdings zuweilen scheint, als sollte auch Gott dem Vater eine Vielheit beigelegt werden [3]; denn dieser Schein, welchen Origenes sonst ausdrücklich ablehnt, beweist eben nur, daß alle unsere Gedanken über Gott den Vater durch den Gedanken Gottes des Sohnes

---

ὧν πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν καὶ τοῖς βλέπουσιν οὐχ ὁμοίως πᾶσιν ὁρώμενός κτλ. Andere Stellen s. bei de la Rue ad h. l. und bei Thomasius S. 130, welcher überhaupt diesen Punkt der Lehre richtig hervorgehoben hat.

1) In Joh. XIX, 5 p. 305. ζητήσεις δὲ εἰ κατά τι τῶν σημαινομένων δύναται ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως εἶναι κόσμος, καὶ μάλιστα καθ' ὃ σοφία ἐστιν ἡ πολυποίκιλος. τῷ γὰρ εἶναι πάντος οὑτινοσοῦν τοὺς λόγους, καθ' οὓς γεγένηται πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐν σοφίᾳ πεποιημένα, — — ἐν αὐτῷ εἴη ἂν καὶ αὐτὸς κόσμος τοσούτῳ ποικιλώτερος τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου καὶ διαφέρων, ὅσῳ διαφέρει γυμνὸς πάσης ὕλης τοῦ ὅλου κόσμου λόγος τοῦ ἐνύλου κόσμου. Daher heißt er, ganz wie die übersinnliche Welt, die οὐσία οὐσιῶν und die ἰδέα ἰδεῶν. C. Cels. VI, 64. Die einzelnen λόγοι, welche in dem ewigen λόγος enthalten sind, werden deswegen auch als ewig gedacht. Ib. V, 22.

2) De princ. I, 1, 3.

3) Hom. in Jerem. l. l. πάντα γὰρ ὅσα τοῦ θεοῦ.

hindurchgehn und daß Origenes auch wohl nicht beständig in seiner schwankenden Darstellungsweise darauf achtet, beide Begriffe genau von einander zu sondern. Aber mit dem ersten Punkte der Unterscheidung, welchen wir so eben kennen gelernt haben, verknüpft sich auch alsbald der andere, welcher in der Nothwendigkeit gegründet ist im Gegensatze gegen die Unwandelbarkeit des Vaters in dem Sohne Gottes ein Leben in wechselnden Gestalten, Veränderung und Wandelbarkeit anzuerkennen. Zwar auch hierbei wieder scheint es zuweilen, als würde die Veränderung des Wortes Gottes als eine solche betrachtet, die nur in der unvollkommenen Denkweise der Menschen liege, oder als bezöge sie sich nur auf die sinnliche Erscheinung des Heilandes [1]; andere Ausdrücke jedoch setzen die Veränderung des göttlichen Wortes ohne Zweideutigkeit und beschreiben deutlich, wie es in seiner Wirksamkeit in den Menschen Verschiedenen Verschiedenes wird [2]. Ausdrücklich aber wird diese Veränderlichkeit des Wortes der unveränderlichen Güte und dem unveränderlichen Wesen des Vaters entgegengesetzt, nicht als wäre nicht auch das Wort eine immerdar sich gleich bleibende Substanz, sondern nur weil es sein Wesen und seine Güte nur abgeleiteter Weise vom Vater hat und dabei auch durch alle Wesen der Welt in veränderlicher Weise wirksam ist und hindurchgeht [3]. Freilich spricht Origenes zuweilen auch

1) C. Cels. IV, 16.

2) Ib. 18. τὴν τοῦ πεφυκότος τρέφειν ἀνθρωπίνην ψυχὴν λόγου δύναμιν ὁ θεὸς τοῖς ἀνθρώποις ἑκάστῳ κατ' ἀξίαν μεταβάλλει.

3) De princ. I, 2, 13. εἰκὼν ἀγαθότητος, ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ πατὴρ ἀπαραλλάκτως ἀγαθός. Rufinus weicht hier sehr ab. In Joh.

so, als legte er Gott dem Vater eine Veränderung oder ein Thun bei [1]), aber auch diese Stellen werden uns eben so wenig irren können, als die zuvorerwähnten, welche dem Vater eine Vielheit zuschreiben, und sind in derselben Weise zu erklären. Schon eine Energie, schon einen Willen Gott beizulegen mußte dem Origenes nach seinen Grundsätzen bedenklich scheinen, wiewohl er im uneigentlichen Sinne es thut; hatte er doch, gegen die kirchliche Formel, sogar eine Scheu blicken lassen den Vater als Schöpfer anzuerkennen.

Man kann sagen, es liege hierin ein Bestreben den Begriff der unveränderlichen Einheit Gottes, wie er beim Platon sich findet, mit dem Begriffe der Energie, in welchem Aristoteles das Wesen Gottes auszudrücken gesucht hatte, zu vereinigen. Jener Platonische Begriff ist im Begriffe Gottes des Vaters, dieser Aristotelische im Begriffe des Sohnes dargestellt, und indem beide zu einer Einheit verbunden werden, scheint beiden philosophischen Lehren ein Genüge geschehen zu sein. Daß hierin eine natürliche Fortbildung der Lehre von Gott liege, wird man nicht leugnen dürfen. Auf der einen Seite mußte diese Lehre darauf ausgehn den Begriff Gottes, inwiefern er eine unwandelbare Einheit und Vollkommenheit des Wesens fordert, in jeder Art festzuhalten und in dieser Richtung löste sich der Begriff Gottes des Vaters

---

VI, 22. οὗτος γὰρ δι' ὅλης πεφοίτηκε τῆς κτίσεως, ἵνα ἀεὶ τὰ γινόμενα δι' αὐτοῦ γίνηται. — — προηγουμένως μὲν οὖν ἕστηκεν ὁ πατὴρ ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ὤν· ἕστηκεν δὲ καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ἀεὶ ἐν τῷ σώζειν, κἂν γένηται σάρξ, κἂν μέσος ᾖ ἀνθρώπων.

1) De princ. I, 2, 12; in Joh. XIII, 36.

von dem Begriffe des Sohnes Gottes los; auf der andern Seite hatte man auch im christlichen Sinne die Aufgabe festzuhalten alle Mannigfaltigkeit und alles Werden der Welt in eine unmittelbare Verbindung mit Gott zu setzen und alles Wahre und Gute nur als sein Werk, seine Gabe und seine Wirksamkeit anzusehn und von dieser Seite bildete sich der Begriff des Sohnes Gottes aus, welchem man alsdann, wie Origenes einsah, eine Vielheit und ein Werden beizulegen nicht umhin konnte. Dies ist noch etwas Anderes als die Philonische Ansicht vom Worte Gottes, wesentlich darin von dieser verschieden, daß Origenes die Offenbarung Gottes durch das Wort und im Worte für eine vollkommene ansah, weil das Wort das vollkommene Abbild des Vaters sei, und daß er Vater und Sohn keinesweges als zwei von einander in ihrem Wesen getrennte Dinge zu denken geneigt war. Auf das Stärkste hebt es dagegen diese Lehre hervor, daß im obersten Princip aller Dinge entgegengesetzte Momente sowohl zusammengefaßt, als auseinander gehalten werden müssen; auf das Stärkste macht sie es auch bemerklich, daß wir das Überschwengliche im Begriffe Gottes in seiner Einheit und Unveränderlichkeit zu suchen haben, um aber zur Erkenntniß desselben zu gelangen von der Vielheit und der Veränderung ausgehen müssen.

Aber schwer war es unstreitig die Unterschiede durchzuführen, welche Origenes zwischen Gott dem Vater und dem Sohne gesetzt hatte. Dem Origenes ist es nicht völlig gelungen. Die Schwierigkeit lag im Begriffe des Sohnes Gottes, dessen Vielheit schon schwierig zu behandeln war, welcher aber auch überdies das Problem

in sich enthielt, wie sein bleibendes Wesen mit seinem Leben und seiner Veränderung sich vereinigen lasse. Daher stellt sich auch dieser Begriff dem Origenes in einer sehr schwankenden Gestalt dar. Wir haben gesehn, daß Origenes in der Auffassung desselben eines Begriffs der alten Griechischen Philosophie sich bediente, des Begriffs der übersinnlichen Welt, der Einheit aller Ideen und aller Wesen. Aber eben dieser Begriff mußte ihm schon wegen seines Griechischen Ursprungs verdächtig scheinen und er spricht wirklich seinen Verdacht gegen denselben aus, obwohl er eine höhere Welt als die unsrige, wie zweifelhaft auch das Verhältniß der einen zu der andern sein möchte, nicht leugnen will [1]. Die Ideenwelt des Platon ist gewiß sehr wesentlich verschieden von dem Gedanken einer schöpferischen und regierenden Kraft Gottes, welcher dem Begriffe des Origenes vom Sohne Gottes zum Grunde liegt. Wir haben auch gesehn, daß er den Sohn Gottes als die in der Welt herschende Vernunft beschrieb, welche alle Räume durchdringe, eine Vorstellung, welche mit dem stoischen Begriffe von der Weltseele wesentlich übereinstimmt, und so scheut sich Origenes auch nicht, obgleich vorsichtig zweifelnd, den Sohn Gottes als die Weltseele zugleich und als die Seele Gottes zu bezeichnen, indem er die Welt selbst ohne irgend einen Zweifel für ein großes lebendiges Wesen will gehalten

---

1) De princ. II, 3, 6. Redepenning ad h. l. zweifelt an die Richtigkeit der Übersetzung des Rufinus, welche ich nicht verbürgen will. Aber auch Origenes hatte hinlänglichen Grund den Unterschied seiner Lehre von der Platonischen Ideenlehre zu behaupten, wenn er auch zuweilen die Ausdrücke derselben gebrauchte.

wissen [1]. Aber natürlich ist auch diese Vorstellungsweise ungenügend. Sie setzt nach den Ansichten des Origenes den Sohn Gottes zu sehr herab, auf die Stufe der Geschöpfe, macht ihn zu einem zeitlich sich entwickelnden Wesen und thut der Vollkommenheit Abbruch, welche ihm zugeschrieben werden muß, damit er die Vollkommenheit Gottes uns offenbaren könne. Denn die Seele ist ihm nur eine unvollkommene Vernunft, wie wir später sehen werden, und wenn wir auch bemerken mußten, daß er selbst zuweilen das Wort Gottes als ein Geschöpf bezeichnet, so findet sich doch bei Weitem entschiedener die Neigung bei ihm es als Schöpfer zu denken, und gewiß muß es als die Mitte haltend zwischen Gott dem Vater und den Geschöpfen angesehn werden.

Allein wie wäre eine solche Mitte zu halten! Gewiß wenn Origenes in seinen Ausdrücken über den Sohn Gottes schwankt, so liegt dies nicht allein darin, daß er ältere philosophische Begriffe gebraucht, um sich über ihn zu verständigen, sondern in der Schwierigkeit das Verhältniß des Sohnes zu dem Vater und zu den Geschöpfen auf eine genügende Weise zu bestimmen. Indem er auf die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater blickt, betrachtet er ihn als geworden, und wenn auch von Ewigkeit her

---

1) Ib. 1, 3. Universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima, virtute dei ac ratione, teneatur. Ib. 8, 5. Et si fas est audere nos in tali re amplius aliquid dicere, potest fortasse anima dei intelligi unigenitus filius ejus. Dabei konnte er aber freilich gegen den stoischen Begriff einer körperlichen Weltseele, besonders in Beziehung auf den Begriff Gottes überhaupt, streiten. C. Cels. VI, 71.

geworden, so unterscheidet er sich doch auch hierin nicht von der Schöpfung, welche wie alles von Gott Hervorgebrachte nach den Ansichten des Origenes ewig ist [1]. Wenn er dagegen darauf sieht, daß er der Grund aller Dinge ist, so betrachtet er ihn als ungeworden oder sucht ihn wenigstens als Mittleres zwischen dem Gewordenen und dem Ungewordenen sich zu denken [2]. Doch über solche Widersprüche in der Rede mochte er mit dem Gedanken sich trösten, mit welchem er ja sehr vertraut ist, daß der Maßstab, nach welchem wir die Dinge dieser Welt zu messen pflegen, für die hier besprochenen Verhältnisse überhaupt nicht passe. Aber dennoch bespricht er sie; dennoch läßt er sich darauf ein in menschlichen Worten sie zu beschreiben, nach menschlichen Gedanken sie zu beurtheilen.

Es sind zwei Gedanken, welche ihn hierbei nach entgegengesetzten Richtungen treiben. Der eine, daß der Sohn Gottes als Mittler aller göttlichen Offenbarung auch eben so vollkommen sein müsse, wie Gott selbst, wenn die Offenbarung vollkommen sein soll. In diesem Sinne sind alle die Sätze gedacht, in welchen Origenes die vollkommene Wahrheit, das vollkommene Wesen und die wahre Gottheit in dem Worte Gottes findet. Da lehrte er, der Sohn sei dem Vater gleich dem Wesen nach und nur dem Subject nach von ihm verschieden,

1) De princ. I, 2, 6; IV, 27 fragm. Graec.; fragm. 5 ap. Redep.; in Joh. II, 2. Über den Unterschied zwischen γενητὸς und γεννητὸς s. Huet. Orig. II qu. II, 23.

2) C. Cels. III, 34; VI, 17; de princ. IV, 8.

ein anderes Individuum [1]. Da behauptete er, der Sohn sei allmächtig wie der Vater, ja nur durch seinen Sohn komme dem Vater die Allmacht zu [2], weil eben nur dieser als Schöpfer und Machthaber in der Welt gedacht werden soll, weil ohne ihn Gott nur in sich allein verborgen sein würde ohne Machtübung. Da schrieb er dem Sohne das Gute als seinem Wesen angehörig zu, so wie es dem Vater zukomme, weil er unveränderlich und unwandelbar derselbe sei [3]. In dieser Richtung legte er dem Sohne nicht allein, sondern auch dem heiligen Geiste dieselbe Würde bei, wie dem Vater, unbeschadet der eigenthümlichen Eigenschaften und Wirksamkeiten, durch welche die drei Substanzen der Trinität von einander unterschieden sind [4]. Diese Gleichheit des Sohnes mit dem Vater wird nun natürlich als eine durchaus geistige

---

1) In. Joh. X, 21 streitet er gegen die, welche lehrten *μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρός, ἀλλ' ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι πατέρα καὶ υἱόν.* Selecta in Psalm. 135 p. 833. *οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός.* Daher auch *ὁμοούσιος.* In ep. ad Hebr. fragm. p. 697. Doch konnte dieser Ausdruck dem Origenes keine streng wissenschaftliche Bedeutung haben, da ihm Gott der Vater über der *οὐσία* ist, d. h. keine wesentliche Eigenschaften hat. Daher heißt der Sohn auch de orat. 15 *ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον.* Cf. in Joh. II, 18.

2) De princ. I, 2, 10. Per filium enim omnipotens est pater. — — Unam et eandem omnipotentiam patris et filii esse.

3) De princ. I, 2, 10 fin.

4) Ib. 3, 7. Mit Schnitzer muß man freilich wohl annehmen, daß die Worte: porro autem nihil in trinitate majus minusve est dicendum etc., Zusatz des Rufinus sind; aber das Angegebene bleibt dennoch stehen.

vom Origenes gedacht; sie besteht in der Übereinstimmung und Einerleiheit ihres Willens [1]), in der Vollkommenheit der Erkenntniß, in welcher der Sohn alles mit derselben Klarheit weiß, mit welcher es der Vater weiß. Denn er ist die Wahrheit und es giebt keine andere Wahrheit außer ihm; so muß er sein, damit er uns alle Wahrheit mittheilen könne [2]). Aber neben diesem Gedanken macht sich der zweite geltend, an mancherlei Bedenklichkeiten sich anschließend, daß der Sohn, als eine Hervorbringung des Vaters, als von ihm abhängig, doch geringer sein müsse, als sein Princip. Wir sehen, es ist dies die alte Lehre von der Unterordnung des Sohnes unter dem Vater. Da betrachtete er den Sohn als ein Werkzeug seines Vaters, als einen Diener seines Willens. Er ist die zweite Ursache, welche, untergeordnet der ersten, geringer sein muß als diese [3]). Er denkt sich das Verhältniß zwischen dem höhern und dem niedern Princip fast wie das Verhältniß zwischen höherem und niederem Begriff; das Höhere umfaßt das Niedere; und dies bedenkend leugnet er nun sogar das, was wir ihn früher

---

1) C. Cels. VIII, 12; in Joh. XIII, 36.

2) In Joh. I, 27. *ἀλήθεια δὲ ὁ μονογενής ἐστι, πάντα ἐμπεριειληφὼς τὸν περὶ τῶν ὅλων κατὰ τὸ βούλημα τοῦ πατρὸς μετὰ πάσης τρανότητος λόγον καὶ ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἀξίαν αὐτοῦ, ᾗ ἀλήθειά ἐστι, μεταδιδοὺς κτλ.* Ausdrücklich wird hier der Annahme widersprochen, daß in der Tiefe des Vaters etwas sein könnte, was der Sohn nicht erkannt hätte.

3) In Joh. II, 6. *οὐδέποτε τὴν πρώτην χώραν ἔχει τὸ δι᾽ οὗ, δευτέραν δὲ ἀεί. — — εἰ πάντα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, οὐχ ὑπὸ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἀλλ᾽ ὑπὸ κρείττονος καὶ μείζονος παρὰ τὸν λόγον.* C. Cels. VIII, 14; in Joh. XIII, 3. Christus ist das Leben, der Vater höher als das Leben.

entschieden behaupten sahen, daß der Sohn den Vater eben so vollkommen erkenne, wie der Vater sich selbst [1]. Hierdurch wird es denn sogar zweifelhaft, ob das Wort Gottes die Wahrheit ist im vollen Sinne des Wortes und nicht blos ein unvollkommenes Bild der Wahrheit [2]. Denn auch diese Form des Zweifels finden wir beim Origenes nicht selten erhoben, ob wohl das Bild eben so vollkommen sein könne, als das Abgebildete, und da ergeben sich Sätze, welche weit entfernt sind, wie die früher angeführten, dem Sohne, dem Abglanze der göttlichen Herrlichkeit, eine wesentliche Güte, ein wahres Wesen, welches dem Wesen des Vaters gleich käme, zuzuschreiben; da heißt er nur ein Abbild der Güte des Vaters [3]; da wird sogar zweifelhaft, ob die wesentliche Güte, die Güte von Natur, welche ihm sonst zugeschrieben wird, nicht allein in dem Sinne zu verstehen sei, in welchem wir auch von guten Menschen sprechen, denen das Gute durch beständiges Verharren im guten Handeln zu ihrer

---

1) De princ. IV, 35. *εἰ δὲ ὁ πατὴρ ἐμπεριέχει τὰ πάντα, τῶν δὲ πάντων τί ἐστιν ὁ υἱός, δῆλον ὅτι καὶ τὸν υἱόν. ἄλλος δέ τις ζητήσει, εἰ ἀληθὲς τὸ ὁμοίως τὸν θεὸν ὑφ᾽ ἑαυτοῦ γινώσκεσθαι τῷ γινώσκεσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ μονογενοῦς, καὶ ἀποφανεῖται, ὅτι τὸ εἰρημένον, ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μοῦ ἐστίν, ἐν πᾶσιν ἀληθές, ὥστε καὶ ἐν τῷ νοεῖν ὁ πατὴρ μειζόνως καὶ τρανοτέρως καὶ τελειοτέρως νοεῖται ὑφ᾽ ἑαυτοῦ ἢ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ.* In Joh. XXXII, 18.

2) De princ. I, 2, 6. Nach dem Hieronymus: filium quantum ad patrem non esse veritatem, quantum ad nos imaginariam veritatem.

3) De princ. I, 2, 12 sq.; in Joh. XIII, 36; in Matth. XV, 10. *χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἐνταῦθα μὲν κυρίως τὸ ἀγαθὸν ἐπὶ τοῦ θεοῦ τέτακται μόνου. — — καὶ ὁ σωτὴρ δέ, ὡς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, οὕτως καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ εἰκών.*

zweiten Natur und zu einer wesentlichen Eigenschaft geworden sei [1]). Ja auf eine solche Ansicht führen die entschiedensten Aussagen. Der Sohn Gottes ist nicht der Gott, sondern nur ein Gott, nicht Selbst-Gott, sondern nur durch Theilnahme an der Gottheit ein zum Gott Gemachtes, welches nur durch seine beharrliche Anhänglichkeit an Gott dem Vater die Gottheit in sich eingesogen hat. Wenn er nicht immer bei Gott geblieben wäre, in unaufhörlichem Schauen der göttlichen Tiefe verharrend, so würde er nicht Gott sein. Eben so wie wir zum Worte Gottes uns verhalten und durch Theilnahme an ihm des Vernünftigen und Göttlichen theilhaftig sind, eben so verhält sich das Wort zum Vater. Es bedarf beständig, so wie wir, der geistigen Speise von seinem Vater, welcher allein unbedürftig und sich selbst genug ist [2]). In diesem Sinne können wir auch die Einheit

1) De princ. II, 6, 6; IV, 31. In beiden Stellen ist freilich nur von der Seele Christi die Rede, welche aber nach der Lehre des Origenes nicht wesentlich vom νοῦς oder λόγος verschieden ist.

2) In Joh. II, 2. πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον οὐχ ὁ θεός, ἀλλὰ θεὸς κυριώτερον ἂν λέγοιτο, ᾧ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν, ἔστι τιμιώτερος τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς, ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστι. — — ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεόν ἐστι λόγος, ὃς ἐν ἀρχῇ ἦν τῷ εἶναι πρὸς τὸν θεὸν ἀεὶ μένων θεός, οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκώς, εἰ μὴ πρὸς τὸν θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους. Ib. 3; XIII, 34; 36; de princ. I, 2, 2. Vergeblich ist es die Orthodoxie des Origenes im Nicänischen Sinne gegen solche Stellen zu retten, wie dies noch neuerdings mehrmals versucht worden ist, z. B. von Staudenmaier die Phil. des Christenthums I S. 468 ff. Hier ist doch gewiß nicht von der Menschheit Christi die Rede.

des Sohnes mit dem Vater fassen, wenn von ihr gesagt wird, es paßten auf sie die Worte: die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele [1]). Wir setzen noch hinzu, daß an die Vorstellung, daß der Vater mehr umfasse als der Sohn und in Folge derselben Ansicht auch der Sohn wieder mehr als der heilige Geist, auch die Lehre sich anschließt, daß der Vater größer sei als der Sohn und dieser größer als der heilige Geist, indem der Vater alles Sein umfasse, der Sohn nur die vernünftigen Wesen, der heilige Geist nur die Heiligen. Denn die Ausdrücke, in welche diese Lehre gefaßt wird [2]), führen allerdings auf die Vermuthung, daß auch in ihr der Gedanke sich verborgen halte, dessen Regungen wir jetzt aufspüren. Doch ist es nicht nothwendig aus der Weise, wie in dieser Lehre die Gebiete der drei göttlichen Subjecte vertheilt werden, im Sinne des Origenes zu folgern, daß er dem Sohne und dem heiligen Geiste eine geringere Würde als dem Vater zugeschrieben habe — wie er diese Folgerung auch wirklich ablehnt [3]) —; denn ihm besteht ja die Wahrheit alles Seins doch wesentlich nur in den Vernünftigen und Heiligen.

Verfolgten wir nun diese letztere Richtung in der Denkweise des Origenes, so würden wir sagen müssen, daß es keinesweges nur eine unvorsichtige Ausdrucksweise bei ihm gewesen sei, wenn er den Sohn Gottes ein Geschöpf nannte. Von andern Geschöpfen unterscheidet er sich nur dadurch, daß er niemals das Böse in sich hat

1) C. Cels. VIII, 12.
2) De princ. I, 3, 5; 8.
3) Die schon oben angeführte Stelle de princ. I, 3, 7.

aufkommen lassen [1]), daß er vielmehr immer beim Vater geblieben ist und in dessen Anschauung seine Vollkommenheit von Ewigkeit her hat; er ist ihnen aber darin gleich, daß er doch alles Gute nur durch Mittheilung und Theilnahme am Guten hat, und daher müßte denn auch der Satz des Origenes auf ihn angewendet werden, daß dem wesentlich Guten das Gute, welches nur durch Mittheilung gut ist, nicht gleich sein könne [2]). Dieser Denkweise ist es denn auch durchaus entsprechend, daß Origenes den Abstand zwischen dem Schöpfer und seinem Sohn unendlich groß findet [3]), denn es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden, wie zwischen dem Grunde und dem Begründeten. Wenn man diese Folgerungen in das Auge faßt, so kann man nicht daran zweifeln, daß Origenes wenigstens zuweilen geneigt ist das Wort Gottes nur als ein Geschöpf zu betrachten.

Vergleicht man nun diese entgegengesetzten, sich widersprechenden Richtungen in der Lehre des Origenes mit einander, um darüber sich zu entscheiden, welche von ihnen seiner ganzen Denkweise wesentlich, welche dagegen nur aus solchen Verlegenheiten hervorgegangen sei, wie sie einer nur unvollkommen entwickelten Lehrweise zu begegnen pflegen; so werden wir uns wohl allerdings dafür erklären können, daß die erstere dem Gedankengange des

1) De princ. IV, 31.

2) C. Cels. VI, 44. οὐ γὰρ οἷόν τ᾽ ἦν ὁμοίως εἶναι τῷ οὐσιωδῶς ἀγαθῷ ἀγαθὸν τὸ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ ἐξ ἐπιγενήματος ἀγαθόν.

3) In Joh. XIII, 25. οὐ συγκρίνεται κατ᾽ οὐδὲν τῷ πατρί· εἰκὼν γάρ ἐστι τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ ἀπαύγασμα οὐ τοῦ θεοῦ, ἀλλά τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ ἀϊδίου φωτὸς αὐτοῦ καὶ ἀτμὶς οὐ τοῦ πατρός, ἀλλὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

Origenes angemessener ist, als die letztere. Wenn wir darin richtig gesehen haben, daß die Unterscheidung des Sohnes Gottes von seinem Vater ihm deswegen nothwendig schien, weil er sich zu erklären suchte, wie der untheilbar eine und unveränderliche Gott doch in vielen Dingen sei und lebe als unterscheidbarer Grund dieser Dinge und ihrer wandelbaren Zustände, so mußte die wesentliche Richtung seiner Lehre dahin gehen anzuerkennen, daß auch die ganze Fülle der Gottheit, die ganze göttliche Kraft in dem Sohne Gottes sei, daß er nicht als Geschöpf, sondern als schöpferischer Geist betrachtet werden müsse, daß er wahrhaft vollkommen sei, wie Gott der Vater, damit er ein wahrer Mittler sein könne zwischen diesem und seinen Geschöpfen, damit er diesen die ganze Wahrheit offenbaren und das göttliche Wesen mittheilen könne. Hierzu kommt, daß Origenes alles Göttliche als reine Vernunft und reinen Geist, als unkörperlich und unsinnlich zu erkennen strebt, dabei aber sehr gut einsieht, daß nur den Wesen, welche mit dem Sinnlichen zu thun haben, eine Größe und alle dahin einschlagende Dinge zugeschrieben werden können, von dem Geistigen oder Übersinnlichen dagegen behauptet, wie schon früher gesagt, daß es keine Theile habe und deswegen auch nicht theilweise sich mittheilen könne [1]). Wenn man diese

---

1) De princ. IV, 31. Ne quis tamen nos existimet per haec illud affirmare, quod pars aliqua deitatis filii dei fuerit in Christo, reliqua tamen pars alibi vel ubique, quod illi sentire possunt, qui naturam substantiae incorporeae atque invisibilis ignorant. Impossibile namque est de incorporeo partem dici aut divisionem aliquam fieri.

Grundsätze, die doch gewiß tief im Geiste des Origenes wurzeln, im Auge hat, so wird man wohl nicht anders urtheilen können, als daß nur irgend eine Verlegenheit ihn bewegen konnte den Vater größer als den Sohn zu nennen. An diese Grundsätze schließt sich endlich auch noch von einer andern Seite her das Bestreben an alle zeitliche Vorstellungen von den übersinnlichen Gründen der Welt zu entfernen. Daher sagt er vom heiligen Geiste, über welchen seine Lehre übrigens noch eben so unvollkommen ist, wie die Lehre der frühern Kirchenväter, daß man ihm kein Übergehn aus der Unwissenheit zum Wissen ohne Frevel zuschreiben könne; denn alle diese göttlichen Dinge müßten ohne zeitliche Verhältnisse gedacht werden [1]. Gewiß gilt dies vom Sohne Gottes nicht weniger; und auch von dieser Seite werden daher die Vorstellungen zurückgewiesen werden müssen, welche ein Übergehen der Vollkommenheit vom Vater auf den Sohn und ähnliche nur dem Zeitlichen angehörige Vorgänge von diesem aussagen. Daher können wir es nur als ein Überbleibsel der sinnlichen Vorstellungsweise ansehn, wenn Origenes zuweilen den Sohn Gottes mit den Geschöpfen zu vermischen scheint. Es geschieht dies vornehmlich, wie uns scheint, aus zwei Gründen, welche aber nur der unvollkommenen Entwicklung seiner Lehre angehören, theils weil er die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater, welche in seinem Geborenwerden ausgedrückt ist, von der Abhängigkeit der Geschöpfe vom Schöpfer nicht zu unterscheiden weiß, theils weil er eine Unvoll-

1) Ib. I, 3, 4.

kommenheit der Schöpfung annimmt, welche auch auf seine Vorstellung von der schöpferischen Kraft Gottes nothwendig zurückwirken mußte.

Um dies letztere richtig zu verstehen, müssen wir in seine Lehre von der Welt eindringen. Wenn Origenes eine vollkommene Offenbarung Gottes durch sein Wort behauptet, so schließt er darin ausdrücklich die Erkenntniß aller Geheimnisse und mithin auch aller Wesen der Welt ein [1]. Wir können diese Ansicht nicht tadeln; sie liegt nothwendig in der Überzeugung, daß Gott aus seinen Werken erkannt werden müsse und nur durch sie uns offenbar werde [2]. Daß Origenes durch die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse, welche uns hiernach zur vollen Einsicht in das Wesen und das Wort Gottes nothwendig sind, und durch die Länge der Zeit, welche zur Erlangung aller dieser Erkenntnisse verlangt werden möchte [3], sich nicht schrecken läßt, das beweist nur den wahrhaft wissenschaftlichen Geist, welcher in ihm lebendig ist. Aber es verbindet sich mit dieser Ansicht auch eine Vorstellungsweise, welche er von der Griechischen Philosophie entnommen hatte, die schon früher bemerkte, daß der Sohn Gottes in der Platonischen Art als die intelligible Welt, die Idee aller Ideen, oder nach stoischen Begriffen als das eine vernünftige Verhältniß (λόγος), welches alle vernünftige Verhältnisse in sich umfasse [4], gedacht werden

1) De princ. I, 2, 3; II, 11, 5.

2) Ib. I, 1, 6.

3) Ib. II, 11, 5.

4) C. Cels. V, 39. τὸν δεύτερον θεὸν οὐκ ἄλλο τι λέγομεν ἢ — — τὸν περιεκτικὸν παντὸς οὑτινοσοῦν λόγου τῶν κατὰ φύσιν καὶ προηγουμένως γεγενημένων καὶ εἰς χρήσιμον τοῦ παντὸς λόγον.

könnte. Und diese Vorstellungsweise konnte denn freilich nicht leicht mit der christlichen Lehre von einem wesentlichen Unterschiede zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpfe vereinigt werden. Aus ihr fließen mancherlei Ausdrücke, welche auf Emanationslehre gedeutet werden könnten, indem darnach das Wort Gottes angesehn wird als eine Fülle der vernünftigen Wesen in sich enthaltend, welche von ihm ausgeht und in einer Menge der Geister sich abstralt [1], wobei denn offenbar die Urtheilbarkeit des Geistigen nicht festgehalten wird. Doch wir sind gewohnt solche Ausdrucksweisen beim Origenes nicht gar zu genau zu nehmen, um so weniger, je unzweideutiger Origenes über seinen Glauben an die Schöpfung aus dem Nichts sich ausspricht [2]. Daß sie jedoch eintreten konnten, setzt immer voraus, daß Origenes keineswegs über das Verhältniß der Schöpfung zu Gott sicher ist und daß daher auch die Gedanken, in welchen dies Verhältniß ihm weiter sich entwickeln sollte, nur in Schwankungen heraustreten konnten.

Wenn Origenes seine Vorstellung, daß die geschaffenen Geister nur Theile des allgemeinen Abglanzes Gottes wären, festgehalten hätte, so würde er nicht haben überzeugt sein können, daß die Werke Gottes vollkommen sein müßten. Und doch spricht er diese Überzeugung zu wiederholten Malen aus, indem er behauptet, im Paradise oder

1) In Joh. XXXII, 18. ὅλης μὲν οὖν οἶμαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ αὐτοῦ ἀπαύγασμα εἶναι τὸν υἱόν — — φθάνειν μέντοι γε ἀπὸ τοῦ ἀπαυγάσματος τούτου τῆς ὅλης δόξης μερικὰ ἀπαυγάσματα ἐπὶ τὴν λοιπὴν λογικὴν κτίσιν.

2) De princ. I praef. 4; in genes. p. 2. In diesen Stellen ist nicht allein von der Schöpfung der Materie die Rede.

vor der Sünde wären die vernünftigen Wesen vollkommen gewesen, denn der vollkommene Gott hätte nichts Unvollkommenes machen können [1]. An diesen Gedanken schließt sich auch der andere an, daß alle Geister ursprünglich sich gleich gewesen wären, weil die Vollkommenheit eines jeden eine jede Verschiedenheit unter ihnen ausschließe. Aus einem Grunde stammend, welcher ohne Verschiedenheit ist, konnten sie alle nur einer Art sein, oder, wie dies in einer mehr Platonischen Weise gefaßt wird, es würde der Gerechtigkeit Gottes widersprechen, wenn die Gaben unter sie ohne einen Grund und ohne ihre Schuld oder ihr Verdienst ungleich vertheilt worden wären [2].

Aber die ursprüngliche Vollkommenheit der Geschöpfe, so wie sie gesetzt ist, verhindert den Origenes nicht anzuerkennen, daß sie ihre Vollkommenheit doch erst durch ihr eigenes Zuthun gewinnen sollen. Denn diese Vollkommenheit der Geschöpfe ist doch von einer eigenen Art, der Vollkommenheit des Schöpfers keinesweges vergleichbar. Dem Schöpfer oder der Gottheit in allen ihren drei Hypostasen ist das Gute wesentlich; den Geschöpfen

1) In Job. XIII, 37. *πῶς οὐκ ἄτοπον τὸν — πατέρα ἀτελοῦς ποιητὴν γεγονέναι;* Ib. 42. *καθ' οὓς γέγονεν ἕκαστον τῶν κτισμάτων λόγους, ἐστὶ καλόν.* Cf. c. Cels. VI, 69; de princ. II, 1, 1.

2) De princ. I, 6, 2; II, 1, 1; 9, 4; 6. Hic cum in principio crearet ea, quae creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam, nisi propter se ipsum, id est bonitatem suam. Quia ergo eorum, quae creanda erant, ipse exstitit causa, in quo neque varietas aliqua neque permutatio neque impossibilitas inerat, aequales creavit omnes ac similes, quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret. Ib. 7.

dagegen wohnt es nicht von Natur oder ihrer Substanz nach, sondern nur als Accidens und in einer wandelbaren Weise bei. Zur Heiligkeit und Sicherheit im Guten können sie daher nur durch ihre eigenen Thaten gelangen, da es in ihrem Wesen liegt, daß sie nicht weniger des Bösen als des Guten fähig sind [1]. Daher zweifelt Origenes nicht, sich dahin zu entscheiden, daß es selbst der göttlichen Allmacht unmöglich war den Menschen und überhaupt allen geschaffenen Geistern, welche ja ihrem Ursprunge nach alle einander gleich sind, von Anfang an eine vollkommen feste Tugend zu verleihen. Denn dies widerspräche der Natur der Dinge, da die Tugend nur durch freie That gewonnen werden kann, und wer daher die Freiheit aufheben wollte, auch die Tugend aufheben würde [2]. Deswegen ist denn auch kein Geschöpf von Natur ein Sohn Gottes, sondern jedes empfängt nur das vollkommene Vermögen ein Sohn Gottes zu werden, allmälig mehr und mehr die Worte Gottes hörend und in Liebe zu seinem Nächsten weiter strebend, bis es die Vollkommenheit, welche ihm bestimmt ist, sich angeeignet hat [3]. Gut zu leben, das ist unser Werk [4]. Allen diesen Sätzen liegt derselbe Gedanke zum Grunde, daß

1) De princ. I, 2, 4; 5, 3; 5; 8, 3. Nihil est in omni rationabili natura, quod non tam boni, quam mali sit capax.

2) C. Cels. IV, 3. *οὐχ οἷόν τε ἦν τῷ θεῷ θείᾳ δυνάμει μηδ᾽ ἐπανορθώσεως δεομένους ποιῆσαι τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλ᾽ αὐτόθεν σπουδαίους καὶ τελείους. — — ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν.*

3) In Joh. XX, 27.

4) De princ. III, 1, 6.

die geschaffenen Geister ursprünglich des Guten und der Vollkommenheit nicht in Wirklichkeit theilhaftig sind, sondern nur das Vermögen zu allem Guten empfangen haben. Hierin besteht ihre angeschaffene Vollkommenheit.

Wir sehen, Origenes hält die Freiheit des Willens für etwas, was den geschaffenen Geistern wesentlich ist, weil alle geschaffene Geister das gleiche vernünftige Wesen haben. Denn der Vernunft ist die Freiheit wesentlich; darin unterscheidet sie sich von den leblosen Dingen nicht minder, als von den Pflanzen und unvernünftigen Thieren, wenn auch einige von diesen der Vernunft nahe kommen, daß sie den Vorstellungen, welche ihr von außen erregt werden, nicht zu folgen genöthigt ist, sondern die Wahl hat, ob sie den Vorstellungen beistimmen will, welche zum Guten oder denen, welche zum Gegentheil aufrufen [1]. Der Begriff der Freiheit, welcher hierbei zum Grunde liegt, beruht auf der stoischen Lehre, daß es in unserer Gewalt sei die Vorstellungen, welche natürlich und mit Nothwendigkeit in uns entständen, zum Guten oder zum Bösen zu gebrauchen, ihnen Beifall zu geben oder nicht.

---

1) Ib. 3. τὸ μὲν οὖν ὑποπεσεῖν τόδε τι τῶν ἔξωθεν φαντασίαν κινοῦν τοιάνδε ἢ τοιάνδε ὁμολογουμένως οὐκ ἔστι τῶν ἐφ' ἡμῖν· τὸ δὲ κρῖναι οὑτωσὶ χρήσασθαι τῷ γενομένῳ ἢ ἑτέρως οὐκ ἄλλου τινὸς ἔργον ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου ἐστίν, ἤτοι παρὰ τὰς ἀφορμὰς ἐνεργοῦντος ἡμᾶς πρὸς τὰς ἐπὶ τὸ καλὸν προσκαλουμένας καὶ τὸ καθῆκον ὁρμάς, ἢ ἐπὶ τὰ ἐναντίον ἐκτρέποντος. Die ganze Untersuchung vom zweiten §. an, so wie die in der Parallelstelle de orat. 6 schließt sich an stoische Begriffe an, z. B. an die Unterscheidung zwischen ἕξις, φύσις, ψυχὴ und λόγος, an die Begriffe der φαντασία, des χρῆσθαι ταῖς φαντασίαις, der ὁρμή, der συγκατάθεσις u. s. w. So der ganze Begriff der Freiheit, also wieder ein Hauptbegriff der Lehre des Origenes.

Daß dem so sei, dafür beruft sich Origenes auf unsere Erfahrung, welche zeige, daß alle Beweggründe nur eine Wahrscheinlichkeit uns darböten, aber keine zwingende Gewalt über die in uns herschende Vernunft ausüben könnten [1]. Wenn wir nun durch diese Sätze davon frei gesprochen werden, daß wir durch die von außen angeregten Vorstellungen bewegt werden könnten mit Nothwendigkeit, so will Origenes auch von der andern Seite nicht zugeben, daß unsere innere Natur das nothwendig Bewegende in unsern Handlungen sei, indem wir durch die erziehende Vernunft sie zu leiten und zu überwinden vermöchten [2]. Aber außerdem muß er seine Lehre von der Freiheit der Geister auch gegen den Einwurf vertheidigen, daß die Vorsehung und die Allmacht Gottes uns zum Guten oder Bösen bestimme. Die Vorsehung Gottes soll die Freiheit der Vernunft nicht aufheben, weil sie den freien Willen voraussetze und daher alles nach der Voraussicht des guten oder bösen Willens bestimmt habe [3]. Die Mitwirkung Gottes aber zur Vollbringung des Guten will Origenes natürlich nicht ausschließen; vielmehr wenn wir zum Heile gelangen, so ist dies bei

1) De princ. III, 1, 4. *εἰ δέ τις αὐτὸ τὸ ἔξωθεν λέγει εἶναι τοιόνδε, ὥστε ἀδυνάτως ἔχειν ἀντιβλέψαι αὐτῷ τοιῷδε γενομένῳ, οὗτος ἐπιστησάτω τοῖς ἰδίοις πάθεσι καὶ κινήμασιν, εἰ μὴ εὐδόκησις γίνεται καὶ συγκατάθεσις καὶ ῥοπὴ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τόδε τι διὰ τάσδε τὰς πιθανότητας.* De orat. 6. *πιθανοῖς λόγοις χρώμενος.*

2) De princ. III, 1, 5. *πάλιν δὲ αὖ ψιλὴν τὴν κατασκευὴν αἰτιᾶσθαι παρὰ τὸ ἐναργές ἐστι.* Hierin stimmt er mit den neuern Stoikern nicht völlig überein.

3) De orat. 6; in Gen. 6 p. 10. Aus diesem Grunde wird auch der Zusammenhang unserer Handlungen mit den Zeichen der Gestirne vertheidigt, worauf die Astrologie beruht.

Weitem mehr das Werk Gottes als das Werk des Menschen, so wie auch der Steuermann, welcher sein Schiff in den Hafen bringt, mehr Gott die Ehre geben wird, als sich selbst; dennoch hebt dies die Freiheit des Menschen nicht auf; denn sonst würden die Gebote vergebens sein und weder Lob noch Tadel über Gute und Böse ausgesprochen werden können [1]). Was das Entscheidendste ist, das Böse dürfen wir Gott nicht zuschreiben; kein vernünftiges Wesen ist zum Bösen und zum Verderben bestimmt; Gott läßt das Böse zu, vollbringt es aber nicht; nur aus der Freiheit der vernünftigen Wesen ist es abzuleiten [2]). So mag allerdings anerkannt werden, daß die wahre Erkenntniß Gottes und das Heil unserer Seele nur von Gott verliehen werden kann; denn dazu reicht unser Wille nicht hin das reine Herz, welches allein Gott schauen kann, uns zu geben; aber alles dies hängt doch auch von unserer Freiheit ab, indem Gott seine Gnade nur denen zu verleihen beschlossen hat, von welchen er vorhersah, daß sie derselben sich würdig machen würden [3]). Auch in dieser Beziehung hält Origenes das fest, worin ihm hauptsächlich die Freiheit des Willens zu bestehen scheint, die Unabhängigkeit nemlich des Willens von der Vorstellung oder dem Theoretischen überhaupt. Zwar lasse sich der freie Wille zum Guten nicht ohne die

1) De princ. III, 1, 18. *καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γοῦν σωτηρίας πολλαπλάσιόν ἐστιν εἰς ὑπερβολὴν τὸ ἀπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν.*

2) C. Cels. VII, 68; in ep. ad Tit. p. 696.

3) C. Cels. VII, 33. *ἐπεὶ δ᾽ οὐκ αὐταρκὴς ἡ ἡμετέρα προαίρεσις πρὸς τὸ πάντη καθαρὰν ἔχειν τὴν καρδίαν, ἀλλὰ ἡμῖν δεῖ κτίζοντος αὐτὴν τοιαύτην.* Ib. 42; 44.

Erkenntniß des Guten oder Gottes denken; aber selbst die Erkenntniß Gottes zwinge uns nicht zum Guten uns zu neigen; wenn wir nicht selbst etwas dazuthäten, käme es nicht in uns zu Stande [1]. Eine andere Auskunft bietet die Formel dar, der allgemeine Wille zum Guten sei uns zwar von Gott gegeben, aber die besondere Richtung des Willens auf dies oder jenes, auf Gutes oder Böses hange von uns ab [2].

Aus dieser Lehre von der Freiheit der vernünftigen Geschöpfe geht es nun auch hervor, daß sie wandelbar sind. Ihre Natur kann das unwandelbare Wesen Gottes nicht fassen [3]. Die Vollkommenheit, welche ihnen von Gott verliehen ist, ist ihnen eben deswegen nicht eigen; denn alles, was uns gegeben ist, kann wieder von uns genommen werden oder von uns weichen. Unsere Freiheit ist uns durch die Gnade Gottes verliehen, damit wir das uns Gegebene uns selbst aneignen; aber es liegt freilich darin auch die Möglichkeit vom Guten abzuweichen [4]. Es ist nun die Voraussetzung des Origenes, daß die geschaffenen Geister wirklich von Gott abgefallen sind und zum Bösen sich gewendet haben. Auf diese

---

1) De princ. III, 1, 22. οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ, οὔτε ἡ ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ προκόπτειν ἡμᾶς ἀναγκάζει, ἐὰν μὴ καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι συνεισάγωμεν.

2) Ib. 19.

3) C. Cels. V, 21. οὐ γὰρ δύναται χωρῆσαι τὸ πάντη ἄτρεπτον τοῦ θεοῦ. In Job. II, 11.

4) De princ. II, 9, 2. Omne, quod datum est, etiam auferri et recedere potest. Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigitur motus animorum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret.

Voraussetzung führt ihn die mangelhafte Beschaffenheit der Dinge dieser Welt, wie nicht minder, daß alle geschaffene Wesen von einander verschieden sind, nicht in gleicher Weise der Vollkommenheit theilhaftig, welche die Güte Gottes ursprünglich ihnen geschenkt hatte. Ein Grund hiervon in Gott ist nicht vorauszusetzen, sondern nur in der Freiheit der vernünftigen Wesen, ursprünglich aber waren alle Geschöpfe vernünftig. Seltsam könnte es nun auf den ersten Anblick scheinen, daß Origenes annimmt, alle vernünftige Wesen wären gefallen oder doch nicht der Vollkommenheit theilhaftig [1]), mit Ausnahme allein der Seele unseres Erlösers, deren Begriff in das System des Origenes nur wider Willen sich fügt. Allein diese Annahme hängt doch auf das Genaueste mit seinen philosophischen Begriffen zusammen. Sie hat zunächst ihre Stütze darin, daß die geschaffene Welt überhaupt als eine Einheit angesehn wird, besonders die geistige Welt, welche ihre Vollendung nur in vollkommener Einheit mit sich und mit ihrem Schöpfer gewinnen kann. Indem daher Geister von dieser Einheit abfallen, wird dieselbe gestört und alle, welche an ihr Theil haben, werden dadurch aus dem Zustande ihrer Vollkommenheit gebracht. Der

---

1) De princ. II, 9, 6. Quoniam rationabiles ipsae creaturae — — arbitrii facultate donatae sunt, libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem dei provocavit vel ad defectum per negligentiam traxit. Et haec exstitit causa — — diversitatis inter rationabiles creaturas. Daß alle vernünftige Wesen, selbst die höhern Engel der Vollkommenheit nicht theilhaftig sind, geht vornehmlich daraus hervor, daß auch allen Engeln Körper und Seele beigelegt werden. De princ. I, 6, 4; II, 2, 1 sq.; 8, 1; IV, 27; 35.

Abfall von Gott bringt eine Spaltung der Geisterwelt hervor, welche nur durch die Weisheit Gottes wieder zu einer Einheit hergestellt wird [1]. Diese Einheit gestattet es nun auch nicht, daß irgend ein Geschöpf, wäre es auch unser Erlöser selbst, der Vollkommenheit sich erfreue, so lange noch auch nur eins von ihnen verloren und der Nichtigkeit anheim gefallen ist. Es ist ein Mitgefühl Aller mit Allen in ihr vorhanden und die Seligkeit der Übrigen mußte durch die Unseligkeit der Einen gestört werden. Als ein Körper haben alle Dinge in ihrem Heile und in ihrem Unheile sich zu betrachten [2]. Hiermit hängt auch die Lehre vom Teufel zusammen, welche überhaupt den Sinn hat das Böse als ein allgemein-weltliches, als eine die ganze Geschichte aller werdenden Dinge ergreifende Thatsache darzustellen und in diesem Sinne auch vom Origenes aufgefaßt wird, indem er den Teufel als den Anfang einer neuen Bildung in der Welt ansieht, welche von ihm auf die übrige Welt übergeht [3]. In einer ähnlichen, wenn auch beschränktern Bedeutung wird nicht weniger die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen genommen, welche vom Falle Adams

---

1) De princ. II, 1, 2. Deus vero per ineffabilem sapientiae suae artem omnia, quae quoquomodo fiunt, ad utile aliquid et ad communem omnium transformans ac reparans profectum, has ipsas creaturas, quae a semetipsis in tantum animorum varietate distabant, in unum quendam revocat operis studiique consensum, ut diversis licet motibus animorum unius tamen mundi plenitudinem perfectionemque consumment, atque ad unum perfectionis finem varietas ipsa mentium tendat.

2) Hom. in Lev. VII, 2. Unum enim corpus est, quod justificari exspectatur, unum, quod resurgere dicitur in judicio.

3) In Joh. XX, 20 p. 335; 21 p. 343.

abgeleitet wird, weil eben die ganze Menschheit als Einheit betrachtet werden müsse, an welcher der einzelne Mensch der Theilnahme sich nicht entziehen könne [1]). Wegen des Zusammenhangs aller Dinge in der Welt mußte also Origenes setzen, daß der Abfall der Geister von Gott die ganze Welt durchdringe und kein Geist gedacht werden könnte, welcher nicht in einer nähern oder entferntern Weise an ihm Theil hätte. Auch die Geister, welche nicht gefallen sein sollten, werden in das Geschick der übrigen Welt verflochten und haben an der Eitelkeit und an den niedern Zuständen Theil, welche alle Dinge der sinnlichen Welt erfahren müssen [2]).

Zu dieser Annahme aber führte überdies noch ein anderer Punkt in der Lehre des Origenes. Es liegt nemlich, wie wir gesehen haben, schon in seinem Begriffe des Geschöpfes die Wandelbarkeit des Lebens. Wenn nun diese hauptsächlich in der Rücksicht hervorgehoben wird, um daraus den Abfall der Geschöpfe von Gott zu erklären, so ist doch ihr Begriff dadurch keineswegs erschöpft, sondern dieser erstreckt sich auch auf den Wandel im Guten, in welchem die Geschöpfe die Tugend sich zu eigen machen und in der Nachahmung Gottes fortschreiten sollen [3]). Es liegt daher der Lehre des Origenes wesent-

---

1) C. Cels. IV, 40; in Joh. I, 22.

2) De princ. III, 5, 4. Quod si est, de superioribus ad inferiora descensum est non solum ab his animabus, quae id motuum suorum varietate meruerunt, verum et ab his, quae ad totius mundi ministerium ex illis superioribus et invisibilibus ad haec inferiora et visibilia deductae sunt licet non volentes.

3) S. oben de princ. II, 9, 2. Quo scilicet bonum in eis proprium fieret. Ib. 6. Ad profectum per imitationem dei.

lich der Gedanke zum Grunde, daß die Geschöpfe erst durch ihr Werden, durch ihre Handlungen oder ihr Leben zum Guten gelangen sollen, und daher kommt es, daß er jedes Geschöpf, wie vollkommen oder unvollkommen es auch sein möge, doch nicht anders sich denken kann, als nur in einer Verbindung seines geistigen Wesens mit dem Körperlichen, Sinnlichen und Materiellen [1]; und dies setzt denn natürlich eine Beschränkung seines Seins voraus, da nichts Sinnliches eine vollkommene Wahrheit hat, sondern wenn auch nicht gänzlich Täuschung ist, so doch nur eine Analogie zum Wahren, zum Intelligibeln hat [2]. Eine solche Beschränkung nun, in welcher die geschaffenen Geister ursprünglich sind, konnte vom Origenes auch wohl als ein Böses oder Unreines an ihnen angesehn werden, da er das Böse überhaupt nur als einen Mangel des Guten betrachtet [3]. Es wird einleuchten, daß diese Ansicht auf das Genaueste damit zusammenhängt, daß die Geschöpfe als Wesen angesehn werden,

---

1) De princ. I, 6, 4. Nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo tot et tantae substantiae vitam agere et subsistere sine corporibus possunt, cum solius dei, i. e. patris et filii et spiritus sancti, naturae id proprium sit, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adjectionis societate intelligatur subsistere. Ib. II, 2, 1 sq.; IV, 35. Quoniam necesse erat uti corporibus intellectualem naturam, quae et commutabilis et convertibilis deprehenditur ea ipsa conditione, qua facta est; quod enim non fuit et esse coepit etiam hoc ipso naturae mutabilis designatur; ideo nec substantialem habeat vel virtutem vel malitiam, sed accidentem etc. Hom. in Gen. I, 2.

2) In Joh. I, 24 p. 28.

3) Ib. II, 7.

welche nicht die ganze Vollkommenheit des Schöpfers in sich fassen können [1].

Hiermit stimmt auch seine Lehre von einer unendlichen Reihe sinnlicher Welten auf das Genaueste zusammen, wie seltsam sie auch sich darstellen mag. Die Art, wie er dieselbe zu begründen sucht, ist freilich nicht sehr dazu geeignet die Gedanken, welche ihn dabei leiten, in ein klares Licht zu setzen; diese selbst sind aber merkwürdig genug. Er denkt dadurch entgegengesetzte Richtungen seiner Lehre zu vereinen. Von der einen Seite aus denselben Gründen, aus welchen er die Ewigkeit des schöpferischen Wortes ableitete, floß ihm auch die Ewigkeit der Schöpfung [2]. Von der andern Seite mochte er doch auch die Lehre vom Anfange der Welt, wie die christliche Lehre, wie Platon und die Stoiker sie einstimmig behaupteten, nicht verwerfen. Er beruft sich daher auf einen Grundsatz, der ihm tief eingeprägt ist, um sie zu retten. Nichts Unendliches ist begreiflich, selbst Gott kann Unendliches nicht fassen. Soll daher die Welt begreiflich sein, so muß sie ihre Grenzen haben in der Zeit, wie im Raume; weder ohne Anfang, noch ohne Ende ist sie zu denken [3]; eben so wie Gott dürfen wir sie nicht als etwas Maßloses betrachten; nur eine bestimmte Zahl der vernünftigen Wesen, meint er mit dem Platon, könne sie in sich umfassen, so viel als Gott für genügend erkannte, und darnach wird auch das Maß der Materie in der

---

1) In Joh. XXXII, 18; c. Cels. VI, 33.

2) De princ. I, 2, 10; III, 5, 3.

3) Ib. 1; 2; c. Cels. I, 19.

Welt sich richten müssen [1]. Diese sich widersprechenden Sätze von der Ewigkeit der Schöpfung und der begrenzten Dauer der Welt glaubt er nun dadurch vereinigen zu können, daß er eine unendliche Aufeinanderfolge unzähliger, aber begrenzter Welten annimmt, durch welche dieselben vernünftigen Wesen in wechselnden Schicksalen hindurchgingen, während die Materie an ihnen bald entstände, bald verginge, je nachdem sie derselben bedürften oder nicht [2]. Gleichsam als wäre eine unendliche Reihe der Welten begreiflicher und weniger maßlos, als eine unendliche Welt. Man sieht, Origenes hat von dem Vorurtheile, daß die Welt ewig sein müsse, wie Gott, sich nicht loszumachen gewußt. Er steht hierin bei Weitem weniger auf der Seite des Platon, als des Aristoteles oder noch mehr der Stoiker. Seine Ansicht ist wesentlich nur darin gegründet, daß er einen Anfang der Welt nicht denken kann, sondern die geistige Welt als einen nothwendigen Abglanz Gottes, der von Ewigkeit gewesen sein müsse, nach Weise der Emanationslehre sich denkt, neben dem ewigen Sein ein ewiges Werden. Was er von Beweisen für seine Ansicht außerdem noch beibringt, ist besonders von der Seite des unendlichen Rückgangs in das Frühere sehr schwach. Er stützt sich darauf, daß

---

1) De princ. II, 9, 1; IV, 35.

2) Ib. II, 3, 1; 3, wobei aber die Übersetzung des Hieronymus und das Griechische Fragment zu vergleichen ist. Ib. IV das 7. Fragm. bei Redep. ἀνάγκη μὴ προηγουμένην τυγχάνειν τὴν τῶν σωμάτων φύσιν, ἀλλ᾽ ἐκ διαλειμμάτων ὑφίστασθαι διά τινα συμπτώματα γινόμενα περὶ τὰ λογικὰ δεόμενα σωμάτων· καὶ πάλιν τῆς ἐπανορθώσεως τελείως γινομένης εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀναλύεσθαι ταῦτα, ὥστε τοῦτο ἀεὶ γίνεσθαι.

wir ein früheres Leben annehmen müßten, um uns die Verschiedenheit des Lohns und der Strafe, überhaupt der Schicksale dieses Lebens erklären zu können [1], woraus denn doch, angenommen daß diese aus den Verschiedenheiten des gegenwärtigen Lebens nicht erklärt werden könnten, immer nur auf ein früheres Leben, aber nicht auf eine unendliche Reihe früherer Welten geschlossen werden könnte. Dagegen treten die wahren Gründe seiner Ansicht besser hervor, wenn er den unendlichen Fortgang späterer Welten beweisen will. Er meint, wenn die vernünftigen Geschöpfe nun auch von aller Sünde sich gereinigt haben sollten, so würden sie doch noch ihre Freiheit behalten und deswegen von neuem abfallen können, indem auch Gott einen solchen Abfall wohl nicht verhindern würde, damit sie nicht vergäßen, daß sie nur durch göttliche Gnade und nicht durch ihre eigene Natur und Tugend die Vollkommenheit erreicht hätten [2]. Auch dies, muß man gestehn, ist nicht zum Besten mit einer willkürlichen Vermuthung vermischt, aber doch enthält es den wahren Grund des Origenes. Derselbe tritt auch in seinem Streite gegen die stoische Lehre heraus, daß die auf einander folgenden Welten alle einander vollkommen gleich sein würden. Denn nicht die Nothwendigkeit lenke den Lauf der Welt, sondern dieser hange von der Freiheit des Willens ab, welche in verschiedener Weise vom Guten sich abwendend auch Grund verschiedener Weltbildungen

1) In Joh. II, 25; de princ. III, 3, 5.

2) Ib. II, 3, 3. Indulgente hoc ipsum domino, ne forte, si immobilem semper teneant statum, ignorent se dei gratia et non sua virtute in illo fine beatitudinis constitisse.

werden müsse [1]. Wir erkennen hierin, wie Origenes von dem Gedanken geleitet wird, daß doch den Geschöpfen das Gute niemals wesentlich beiwohnen könne; selbst wenn sie durch ihre Freiheit unter der Leitung Gottes es erreicht haben sollten, bleibt ihnen noch diese Freiheit als das unglückselige Vermögen, welches sie auch wieder zum Bösen führen könnte. So denkt sich Origenes diese gegen Gutes und Böses gleichgültige Freiheit als ein Zeichen der Unvollkommenheit der vernünftigen Geschöpfe. Weil ihnen das Gute nicht wesentlich ist, können sie es immer nur durch ihren freien Willen gewinnen und daher auch immer nur in einer thätigen Entwicklung, welche durch Abfall und Rückkehr hindurchgehen muß, sich zu eigen machen. Daraus würde denn auch folgen, daß den geschaffenen Wesen das Werden und das zeitliche Dasein etwas Nothwendiges ist und daß sie alle in der That einen Antheil am Materiellen haben müssen.

Gegen diese Ansicht scheint es nun aber allerdings zu verstoßen, daß Origenes die Schöpfung der Materie und der materiellen Welt von der Schöpfung der Geister unterscheidet und jene für etwas Späteres zu halten scheint, als diese, nur für eine Folge des Abfalls der Geister. Vorher, denkt er sich, lebten die Geister in der übersinnlichen Welt ohne Theil zu haben an dem Körperlichen oder an der Materie, als aber der Abfall von Gott eintrat, wurde die Materie von Gott aus dem Nichts geschaffen und die Welt dieser Eitelkeit zur Strafe unterworfen [2]. Sie trat erst später ein, so wie die Verschie-

1) Ib. 4.

2) De princ. III, 5, 4; in Joh. I, 17. ἄϋλον πάντῃ καὶ

denheit der Geister, weil ohne Körper nichts verschieden sein konnte; denn die rein geistige Natur wird als eine durchaus einartige gedacht [1], während die Materie dem Origenes nach Aristotelischem Begriff das Subject aller Verschiedenheiten, alles Werdens, im Allgemeinen ohne bestimmte Beschaffenheit, aber alle Beschaffenheit anzunehmen fähig und niemals ohne die eine oder die andere Beschaffenheit ist [2]. Allein diese Lehrweise von der spätern und zeitlichen Entstehung der materiellen Welt gehört nur einem unvollkommenen Ausdruck an, welchen Origenes gebraucht, entweder um der gewöhnlichen Ansicht näher sich anzuschließen, oder weil er dadurch die Materie als etwas dem Geistigen Untergeordnetes und nur als eine Folge der ursprünglichen Beschränktheit der Geister darstellen will. Daher geschieht es denn auch, daß die Hervorbringung der materiellen Welt nur als eine Bildung der Materie von ihm geschildert wird [3] und daß er nur scheinbar die Wahl läßt, ob wir sagen wollen, die Materie sei für die geschaffenen Geister oder nach ihnen geschaffen worden; denn nur der Ordnung nach sind die geschaffenen Geister vor der Materie, können aber nur in Gedanken von dieser getrennt werden [4].

ἀσώματον ζωὴν ζώντων ἐν μακαριότητι τῶν ἁγίων ὁ καλούμενος δράκων ἄξιος γεγένηται ἀποπέσων τῆς καθαρᾶς ζωῆς πρὸ πάντων ἐνδεθῆναι ὕλῃ καὶ σώματι. Dagegen, daß die Materie ewig sei, erklärt er sich wiederholt; aber freilich der Ausdruck ewig ist zweideutig; sie ist aus dem Nichts geschaffen. In Joh. I, 18; de princ. I, 3, 3; II, 1, 4; in Genes. p. 2.

1) De princ. II, 1, 4.

2) De orat. 27 p. 246; de princ. II, 1, 4; IV, 33.

3) In Joh. I, 17; XX, 20 p. 335; 21 p. 343.

4) De princ. II, 2, 2. Si vero impossibile est hoc ullo

Aber allerdings nimmt nun nach dem Abfall der Geister von Gott die Materie erst eine bestimmte Gestalt an und es entsteht erst nach demselben und wegen desselben eine sinnliche Welt. Denn die ursprüngliche Materie ist nur die natürliche und allgemeine Beschränktheit der geschaffenen Geister. Diese ist auch nichts Böses; nur die Anhänglichkeit der Geister an der Materie, an dem Unreinen und Endlichen in unserer Natur bringt das Böse hervor und es gestaltet sich nun die unbestimmte Materie zu einem bestimmten Körper [1]). Diese Gestaltung wird vom Origenes als eine Thätigkeit Gottes angesehn; wenn Origenes dabei die Schöpfung der Materie aus dem Nichts als ein Mittleres einschiebt, so können wir dies nur als eine Form der Darstellung ansehn, welche aus den Lehren früherer Kirchenväter entnommen wurde; auch trägt es nichts Wesentliches aus, da Origenes selbst das Dasein einer ungebildeten Materie für eine leere Abstraction erklärte. Die Bildung der Materie aber mußte er natürlich Gott zuschreiben, weil er alles in dieser Welt als abhängig von Gottes Willen sich dachte; doch wirkt der Wille Gottes hierin nicht willkürlich, sondern zu den Zwecken der Schöpfung, also um die abgefallenen Geister

---

modo affirmari, i. e. quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter patrem et filium et S. S., necessitas consequentiae ac rationis coarctat intelligi principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solum separari ab eis et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed nunquam sine ipsa vel vixisse vel vivere. So auch die oben angeführten Stellen ib. I, 6, 4; II, 2, 1 sq.; IV, 35; hom. in Genes. I, 2.

1) C. Cels. IV, 66; in Joh. XX, 14 p. 328.

zu strafen und durch Erziehung zu ihrem Ursprunge zurück zu leiten. Die unvernünftige Schöpfung ist nichts anderes, als eine Bildung aus der Materie, welche nach dem sittlichen Zustande der gefallenen Geister sich richten muß [1]. Alle Geister empfangen nach ihrem Verdienst ihre Stelle und Ordnung auch in dieser sinnlichen Welt und daher hängt die Verschiedenheit ihrer Körper von der Verschiedenheit der Geister ab, so wie alles in der Welt wesentlich nur der Geister wegen ist und nur nebenbei auch den unvernünftigen Wesen von der Ordnung aller Dinge etwas zu Gute kommt [2]. Durch die Bildung der Materie aber hat Gott den Zusammenhang der Welt verfestigt. Denn da der Abfall der Geister von ihrem gemeinsamen Grunde sie in verschiedene Arten des Daseins zerrissen und in Zwietracht gespalten hat, so war es nöthig sie mit einander wieder zu verbinden nach einem nothwendigen Gesetze, wenn auch mit Bewahrung ihrer Freiheit, und dies ist dadurch geschehen, daß die verschiedenen Theile dieser sinnlichen Welt wie Glieder eines lebendigen Wesens zu einem gemeinsamen Zwecke vereinigt wurden [3].

Auch in dieser Vorstellungsweise des Origenes ist manches, was Anstoß erregen kann und ihn selbst zu

1) De princ. II, 1, 1; 9, 1; IV, 35; c. Cels. I, 32; 33. οἰκεῖα τοῖς ἤθεσι τῶν ψυχῶν πάντ' εἶναι τὰ σώματα.

2) De princ. I, 6, 2; II, 1, 4; c. Cels. IV, 74 mit Berufung auf die Lehre der Stoiker.

3) De princ. II, 1, 2. Ne scilicet tam immensum mundi opus dissidiis solveretur animorum. Ib. 3. Quamvis ergo in diversis sit officiis ordinatus, non tamen dissonans atque a se discrepans mundi totius intelligendus est status, sed sicut corpus nostrum unum ex multis membris aptatum est et ab una anima continetur etc.

Schwankungen führt. Man braucht nur etwas genauer in ihre Einzelheiten einzugehn, um dies zu bemerken. Gehen wir auf den Grund zurück, aus welchem die Verschiedenheit der Dinge in dieser sinnlichen Welt abgeleitet wird, so kommen wir dabei nur auf einen Gradunterschied derselben. Alle Geister sind ursprünglich einer Natur und Art; sie können mit einer gleichartigen Masse verglichen werden; ihre Verschiedenheit aber geht nur daraus hervor, daß sie mehr oder weniger, schneller oder langsamer von Gott abgefallen sind und daher das Böse in einem größern oder geringern Maße angenommen haben, Gott näher oder ferner stehen [1]). Hiermit stimmt es denn auch überein, daß die Körper, mit welchen die Geister bekleidet sind, nach Graden unterschieden werden, indem einige heller, andere dunkler sein sollen im Verhältniß zur Güte oder Bosheit der Geister. Origenes scheint geneigt alle Verschiedenheiten der Körperwelt auf Verdichtung oder Verdünnung der Materie zurückzuführen [2]). In diesem Gange seiner Gedanken entfernt er sich weit von der Platonischen Ideenlehre und schließt sich dagegen an die Ansichten der Stoiker an, welche alle Verschiedenheiten auf die verschiedenen Grade in der Spannung der Kräfte zurückführen wollten. Auffallend aber sticht diese Richtung seiner Lehre gegen die Meinung ab, daß die Arten und Gattungen der Dinge als in der ewigen Wahrheit des Sohnes Gottes enthalten, auch ewig sein müßten [3]).

---

1) Ib. I, 6, 2; III, 1, 21; IV, 29; in Joh. II, 17; in Matth. XV, 27.

2) De princ. II, 2, 2; 8, 4; 10, 8.

3) De princ. I fragm. 3 ed. Redep.

Wenn ihm aber auch in der geistigen Welt alle Unterschiede auf Gradunterschiede hinauslaufen, so hält er doch den Unterschied zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen, zwischen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen in einem strengen Gegensatze fest. Dadurch daß er Geistiges und Vernünftiges, Körperliches und Unvernünftiges in einem solchen Gegensatze betrachtet und das Vernünftige allein im Menschen und in den höhern Ordnungen der Dinge, aber keine Spur davon in Thieren und Pflanzen findet, wird er denn auch zu seinem Widerspruche gegen die Platonische Lehre von der Seelenwanderung geführt. Seine Lehre vom Herabsteigen der geistigen Natur durch verschiedene Grade, welcher sich alsdann auch verschiedene Grade der körperlichen Natur zugesellen mußten, konnte allerdings die Lehre von der Seelenwanderung zu begünstigen scheinen, wie er ja auch wirklich die Seelen durch verschiedene Welten und verschiedene Leiber wandern läßt; und in der That finden sich Spuren, daß Origenes früher jener Platonischen Ansicht nicht abgeneigt war [1]; allein in seinen spätern Schriften widerspricht er ihr entschieden, indem er sich darauf stützt, daß die Seele zwar verschiedene Grade der Vernunft haben, aber doch nie aus einer vernünftigen zu einer unvernünftigen werden könne. Dem widerspricht nemlich das Ebenbild Gottes, der unauslöschliche und ewige Charakter der Menschen, der vernünftigen Wesen; dieser kann nicht auf die vernunftlosen Thiere, noch weniger auf die Pflanzen über-

1) De princ. I, 8, 4; II, 1, 1 fragm. ed. Redep.

gehn [1]. Auf demselben Grunde beruht es denn auch, daß Origenes selbst in der tiefsten Erniedrigung der freien Wesen noch die geistige und vernünftige Natur anerkennt. Deswegen kann er auch dem Teufel nicht alles Gute, nicht alle Vernunft, nicht alle Erkenntniß der Wahrheit absprechen [2]. Er ist nur der Anfang des Falls der Geister, der Verführer zum Bösen, nur tiefer gesunken als andere Geister, aber dennoch der Freiheit theilhäftig und daher auch der Rückkehr zum Guten fähig [3].

Es ist offenbar, wie diese Denkweise in allen ihren Punkten mit dem Begriffe des Bösen zusammenhängt, welchen Origenes hegt. Auch das Böse ist eben nur der Größe nach vom Guten unterschieden. Es besteht nur in einem Verluste des Guten, welchen wir erfahren haben, weil wir in der Freiheit unseres Willens das Gute vernachlässigten [4]. Gott ist das Seiende und das Gute; wer von ihm abweicht und an ihm um so geringern Antheil hat, je weiter er von ihm abgewichen ist, der hat in demselben Grade auch um so geringern Antheil am Guten und am Seienden; je mehr aber das Seiende ihm fehlt, um so größer ist das Böse an ihm.

1) In Matth. XI, 17; c. Cels. III, 75; IV, 83. *τούτοις δ' οὐ πείσονται Χριστιανοὶ προκατειληφότες τὸ κατ' εἰκόνα γεγονέναι θεοῦ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν καὶ ὁρῶντες, ὅτι ἀμήχανόν ἐστι τὴν κατ' εἰκόνα θεοῦ δεδημιουργημένην φύσιν πάντη ἀπαλεῖψαι τοὺς χαρακτῆρας αὐτῆς καὶ ἄλλους ἀναλαβεῖν οὐκ οἶδα κατ' εἰκόνας τίνων γεγενημένους ἐν τοῖς ἀλόγοις.*

2) In Joh. XX, 20 p. 337 sqq.; 22.

3) De princ. I, 6, 3.

4) Ib. II, 9, 6. Libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit.

Das Böse an den Dingen ist eben nur das Nicht-Seiende an ihnen [1].

Um nun aber den Gegensatz zwischen den vernünftigen und den unvernünftigen Wesen in der Welt durchzuführen mußte Origenes auch einen Unterschied machen zwischen der vernünftigen und unvernünftigen Seele. Denn daß die unvernünftigen Thiere von einer Seele belebt würden, mochte er doch nicht leugnen; es wird von jener stoischen Eintheilung der Dinge vorausgesetzt, welche wir früher bei ihm bemerkt haben. Mit der stoischen Lehre stimmt auch seine Erklärung der Seele vollkommen überein. Er findet ihr Wesen im sinnlichen Vorstellungsvermögen und im Triebe zur Bewegung [2]. Beide aber können ohne Vernunft sein und wir finden sie so bei den Thieren, welche oft kunstvolle Werke vollbringen, was ohne Vorstellungen nicht möglich wäre, aber doch nur aus Naturtrieb [3]. Diese niedere unvernünftige Seele der Thiere sieht nun Origenes nach seiner Meinung, daß alles Geistige vernünftig, alles Unvernünftige körperlich sei, natürlich für etwas Körperliches an, für einen Lebensgeist, welcher im Blute oder in den

1) In Joh. II, 7. *οὐκοῦν ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν. ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρόν, καὶ ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν. οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν. — — οἱ δὲ ὑποστραφέντες τὴν τοῦ ὄντος μετοχὴν τῷ ἐστερῆσθαι τοῦ ὄντος γεγόνασιν οὐκ ὄντες.*

2) De princ. II, 8, 1. Definitur namque anima hoc modo, quia sit substantia *φανταστικὴ* et *ὁρμητική*. Fälschlich wird diese Erklärung für Platonisch ausgegeben. Dagegen ist die Eintheilung der Seele in drei Theile de princ. III, 4, 1 vom Platon entnommen.

3) C. Cels. IV, 81 sqq.; de princ. III, 1, 2 sq.

Säften der Thiere seinen Sitz habe [1]. Sie kommt allen lebendigen Wesen zu, nicht allein den Menschen, sondern auch den Engeln, welchen man Sinn und Bewegung nicht absprechen darf [2]. Davon aber ist die vernünftige Seele zu unterscheiden, welche nicht als Körper angesehn werden darf, weil ihre Thätigkeiten ganz anderer Art sind, als die der sinnlichen Seele, losgelöst von aller Materie. Ihr wird, abweichend von ähnlichen Ansichten, sogar das Gedächtniß zugerechnet, weil es von räumlichen Bedingungen nicht abhängt, noch viel mehr aber die Betrachtung der unkörperlichen Dinge, die Wissenschaft des Übersinnlichen, des Göttlichen, welche Dinge von keiner körperlichen Kraft gefaßt werden können [3]. Ihr kommt auch die Freiheit des Willens und der Wahl zwischen Gutem und Bösem zu und diese unkörperliche und unsinnliche Seele ist in der That nichts anderes, als die gefallene Vernunft, welche abgewichen von ihrem höhern Leben auf eine niedere Stufe des Daseins herabgesunken ist, aber auch wieder zu der höhern Stufe ihres frühern vollkommnern Zustandes sich emporschwingen kann [4]. Dies ist der unauslöschliche Charakter der Vernunft, die unsterbliche Seele, an welcher die Menschen Theil haben, wie die himmlischen Wesen, durch welche sie verwandter Natur

1) De princ. I, 1, 7; II, 8, 1; III, 4, 1 sq.; hom. in Ezech. VII, 10 p. 385 aus den Catenen.

2) De princ. II, 8, 2.

3) Ib. I, 1, 7.

4) Ib. II, 8, 3. *παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψύξιν τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι γέγονεν ἡ νῦν γενομένη ψυχὴ οὖσα καὶ δεκτικὴ τῆς ἐπανόδου ἐφ' ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ. — — νοῦς οὖν γέγονε ψυχὴ καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς.* Ib. 4.

sind mit Gott, das Bild Gottes in den vernünftigen Geschöpfen, welches zwar verdunkelt werden kann in ihnen durch die Sünde, aber doch beständig den Samen eines bessern Lebens in ihnen bewahren muß [1]). Zwischen diesem, welcher auch der Geist Gottes im Menschen heißt, und zwischen dem Leibe bildet die sinnliche und körperliche Seele das verbindende Mittel [2]) und der Mensch oder vielmehr jedes vernünftige Wesen der Welt ist also aus drei Theilen zusammengesetzt, aus der Vernunft oder dem Geiste, aus der körperlichen Seele und aus dem Fleische, so jedoch, daß die Vernunft oder der Geist auch wohl als etwas Höheres als das Menschliche betrachtet werden kann, indem sie über den wandelbaren Schwächen der menschlichen Zustände steht und der Sünde nicht unterworfen ist, sondern nur die Weise bezeichnet, in welcher wir am Göttlichen Theil haben [3]).

Es läßt sich nicht verkennen, daß Origenes in allen diesen Lehren auf eine Weltansicht hinarbeitet, welche vorherschend einen ethischen Charakter an sich trägt. Sie gehen wesentlich darauf aus diese Welt, in welcher wir sind, als einen Schauplatz für die Entwicklung der Vernunft darzustellen und die Geschichte der Welt als ein Durchgeborenwerden der Geister durch die verschiedenen Stufen ihres Lebens zu schildern, durch welche sie zu ihrem Ursprunge wieder zurückgebracht werden sollen. Dies ist der wunderbare Zusammenhang der Welt, welchen

---

1) Ib. IV, 36.

2) In Joh. XXXII, 11; de princ. II, 8, 4; III, 4, 2.

3) De princ. III, 4, 1 sq.; in Joh. II, 15; XXXII, 11.

Gott durch seine Weisheit gegründet hat, daß alle vernünftige Wesen nicht ohne ihren Willen ihrem Ziele zugeleitet werden sollen, indem Einige dabei der Hülfe bedürfen, Andere sie gewähren können, noch Andere auch den Streit gegen das Böse in ihnen erregen, der ihnen doch nur zu ihrem Besten ausschlagen wird, indem sein Zweck ist sie fester im Guten zu gründen [1]. Zu diesem Zwecke ist die ganze sinnliche Welt geordnet; obgleich sie in der Sünde ihren Grund hat, stimmt sie doch allein zu sittlichen Zwecken zusammen, und alle Zeitläufte, wie gewaltig sie auch die Welt verändern mögen, haben nicht in physischen Kräften, sondern in ethischen Zwecken ihren Grund [2]. Die göttliche Weisheit, die Natur der Dinge, ließ es nicht zu, daß alle Sünde sogleich getilgt, daß ohne die Fortschritte des freien Willens die Geschöpfe der Vollkommenheit theilhaftig würden [3]; aber dafür daß dies dennoch geschehe und so der Wille Gottes erfüllt werde, hat Gott durch die Erziehungsmittel gesorgt, welche er in die Natur und Anordnung dieser Welt gelegt hat. Denn Gott konnte keines seiner Geschöpfe hassen [4], selbst nicht die von ihm abgefallenen Geister;

1) De princ. II, 1, 2. Ut — — diversi motus propositi earum (sc. creaturarum) ad unius mundi consonantiam competenter atque utiliter aptarentur, dum aliae juvari indigent, aliae juvare possunt, aliae vero proficientibus certamina atque agones movent, in quibus eorum probabilior haberetur industria et certior post victoriam reparati gradus statio teneretur, quae per difficultates laborantium constitisset.

2) C. Cels. IV, 12.

3) Ib. 3.

4) Ib. I, 71.

von Zorn und andern Affecten Gottes kann die heilige Schrift nur in bildlicher Weise reden [1]. Gott ist gerecht, aber die Strafe, welche die Gerechtigkeit gegen die Bösen übt, soll ihnen nichts Böses zufügen, sondern zu ihrem Besten dienen, indem sie vom Bösen reinigt; die Gerechtigkeit Gottes ist daher von seiner Güte nicht unterschieden [2]. Strafen dieser und jener Welt werden den Bösen mit Recht angedroht, aber nicht zu ihrem Schaden, sondern zu ihrer Besserung [3]. Und daß diese eintreten werde, dafür bürgt die erziehende Weisheit Gottes, welche niemanden verloren gehen läßt. Denn wenn auch die Herrschaft Gottes über die Bösen keinesweges eine vollkommene ist, welche die Freiheit der bösen Geister aufheben würde, so beherscht sie dennoch Gott und weiß sie zu zähmen, wie der Mensch die wilden Thiere durch Strafe und Ermahnung [4]. Origenes ist der Meinung, daß die Lauigkeit gegen das Gute, die sittliche Schwäche, fast weiter von der Bekehrung abstehe, als hartnäckige Bosheit und gänzliche Hingegebenheit an die fleischlichen Lüste, weil diese Laster ihre eigene Strafe in sehr fühlbarer Weise mit sich führten [5]. Die härtesten Strafen der bösen Seele findet er auch in ihrem natürlichen Zustande, in ihrer Zerrissenheit von Leidenschaften, in ihrem Streite mit sich selbst, ohne leugnen zu wollen, daß dazu zur Besserung der Seele auch äußere Strafen sich gesellen

1) De princ. II, 4, 4.
2) Ib. II, 5, 1; 3.
3) C. Cels. IV, 10.
4) Ib. VIII, 15.
5) De princ. III, 4, 3.

würden, welche als eine natürliche Folge der Übereinstimmung der körperlichen Natur mit den Zuständen des geistigen angesehn werden dürfen [1]). Sollten nun alle diese Erziehungsmittel nicht dazu hinreichen, selbst den hartnäckigsten Sünder seiner Bestimmung zuzuführen? Origenes baut unbedingt auf diese erziehende Macht Gottes. Er läßt sich in seinem Vertrauen selbst durch die Sünde gegen den heiligen Geist nicht stören; sein Geist sieht noch über die zukünftige Welt hinaus in eine unendliche Reihe von Welten, in welchen auch diese Sünde ihre Vergebung, daher ihre Besserung finden werde [2]). In einem andern Sinne kann er auch die ewigen Strafen und das ewige Feuer nicht gelten lassen, welche den hartnäckigen Sündern von der Kirche gedroht werden. Denn selbst der Teufel, der Widersacher Christi und alles Guten, soll zuletzt der Herrschaft Gottes sich unterwerfen. Es ist ihm unglaublich, daß der Kraft der Wahrheit, des Wortes Gottes, irgend ein vernünftiges Wesen widerstehen könne; ihrer Allmacht muß zuletzt jeder Feind weichen und ihrer unbeschränkten Herrschaft müssen alle Geschöpfe unterworfen werden [3]). In der That ist diese Annahme nur ein folgerichtiges Ergebniß der Überzeugung, welche durch die ganze Lehre des Origenes hindurchgeht, daß alle Geschöpfe der Welt unter einander

1) De princ. II, 10, 5.

2) In Joh. XIX, 3 p. 296.

3) C. Cels. VIII, 72. ἡμεῖς δὲ τῆς λογικῆς φύσεως φαμὲν ὅλης κρατῆσαί ποτε τὸν λόγον καὶ μεταποιῆσαι πᾶσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα. — — οὐκ ἔστιν εἰκὸς — — ἐπὶ τῶν ψυχῶν εἶναί τι ἀπὸ κακίας ἀδύνατον ὑπὸ τοῦ ἐπὶ πᾶσι λόγου θεραπευθῆναι. De princ. I, 6, 1; III, 6, 5 sq.

und auch wieder mit dem schöpferischen Worte in der genauesten Sympathie stehen, so daß auch nicht das Geringste von ihnen wegen noch so gerechter Ursache leiden kann ohne die Übrigen in sein Leiden zu verflechten. So kann nur Alles mit Allem seine Vollendung gewinnen [1]).

An der Geschichte der Menschen muß dem Origenes natürlich seine ethische Ansicht von der Welt anschaulich werden. Er denkt sich dieselben unter einer fortwährenden Erziehung Gottes. Von ihnen gilt es besonders, was wir schon als allgemeine Lehre des Origenes kennen, daß sie erst aus einem unvollkommenen Zustande zu ihrer Vollendung gelangen sollen und zu Anfange ihres Seins von Gott nichts anderes empfangen haben als die Möglichkeit, das Vermögen vollkommen zu sein. Dies ist das Bild Gottes in ihnen; nun sollen sie aber durch ihren eigenen Fleiß, durch ihre freie Thätigkeit zur Erfüllung ihrer Werke und dadurch zur vollkommenen Ähnlichkeit mit Gott gelangen [2]). Da müssen wir nun wohl im Anfange unserer Entwicklung uns schwach finden und

---

1) Hom. in Lev. VII, 2. Salvator meus laetari non potest, donec ego in iniquitate permaneo. — — Cum vero consummaverit opus suum et universam creaturam suam ad summam perfectionis adduxerit, tunc ipse dicetur subjectus in his, quos subdidit patri et in quibus opus, quod ei pater dederat, consummavit, ut sit deus omnia in omnibus.

2) De princ. III, 6, 1. Imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit (sc. homo); similitudinis vero perfectio in consummatione novata est; scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione consisceret, cum possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret. C. Cels. IV, 30; VI, 63.

die Kenntniß dieser unserer Schwäche ist das erste Erforderniß zum guten Wandel, damit wir den Arzt unserer Gebrechlichkeit suchen und ihm dankbar zu sein lernen, damit wir im Glauben an Gott uns anschließen und nicht hochmüthig wähnen, wir verdankten, was wir haben, nicht der Gnade unseres Schöpfers, sondern unserm eigenen Verdienste [1]). Um uns hierzu anzuleiten mag es auch geschehen sein, daß Gott uns lange in Sünden hat dahinleben lassen. Er hat dies nicht gethan um im Bösen uns zu verhärten; aber selbst wenn er im Bösen uns verhärten läßt, so ist darin noch ein Zeichen seines Erbarmens zu sehen, eine erziehende Thätigkeit Gottes, welche uns eine Zeit lang uns selbst überläßt, damit wir uns selbst erkennen lernen und zuletzt einsehn, daß wir Hülfe zu suchen haben bei dem, welcher sie leisten kann. Es ist ein ähnlicher Grund, welcher ihn hierin leitet, wie der, welcher ihn auch vermocht hat den Menschen hülfloser in die Welt zu stellen, als die übrigen Thiere, damit er nemlich durch die Noth zur Weisheit und zur Kunst angetrieben würde [2]). Dabei hat es aber auch Gott nicht an Hülfe fehlen lassen für die Menschen, welche mit Ernst ihre Freiheit zum Guten gebrauchen wollen. Denn seine Engel sind Allen nahe, und nicht allein für ganze Völker und Kirchen ist gesorgt, daß sie ihre schützenden Engel haben, sondern auch über jeden einzelnen Menschen wacht ein solcher [3]). Allein diese Sorge Gottes für die Menschen durch seine Engel ist

1) De princ. III, 1, 12.
2) Ib. III, 1, 10 sqq.; c. Cels. IV, 76.
3) De princ. I, 8, 1.; c. Cels. V, 28 sqq.

doch nur gering zu achten gegen die Erziehung, welche Gott den Menschen zu Theil werden läßt durch sein Wort, welches er immer und in jedem Menschenalter herabgesendet hat in heilige Seelen in verschiedenen Formen nach der Fassungskraft der Menschen, um durch die ihm Befreundeten und durch seine Propheten die Menschen vermittelst der Lehre und des Beispiels zur Besserung zu führen. Nicht immer gleich rein und unvermischt mit Irrthum ist dieses Wort Gottes unter den Menschen aufgetreten und die Vollendung dieser Offenbarungen Gottes findet sich erst in Christo [1]. Diese vollendete Offenbarung Gottes zeichnet sich dadurch vor allen andern aus, daß sie nicht einem Winkel der Erde und nur wenigen Menschen Gott verkündet hat, sondern allen Menschen, welche sie fassen konnten, ja eine ganz allgemeine für alle vernünftige Geschöpfe ist, wie sie denn allein durch eine solche Allgemeinheit die vollkommene Erlösung uns bringen konnte wegen des Zusammenhanges aller Dinge mit allen. Christus schenkt daher auch nach seinem Tode den von dieser Erde geschiedenen Geistern seinen Umgang; sein Werk ist ein ganz allgemeines für alle Welt, für diese und für alle künftige Zeiten [2]. Außerdem aber unterscheidet sich diese Offenbarung auch von allen frühern dadurch, daß sie uns Gott als Vater erkennen lehrt, während er früher nur als Herr sich verkündet hatte, daß sie also von der Furcht Gottes uns befreit und zu seiner Liebe uns erhebt [3]. Dieser höchste Grad der

1) C. Cels. IV, 3 sqq.; 16.
2) Ib. 4; II, 42; in Joh. I, 15; VI, 37.
3) In Joh. VI, 26; XIX, 1 p. 286 sq.

Offenbarung konnte aber erst im Verlauf der Zeiten sich ergeben, da wir erst in der Knechtschaft geübt werden mußten, um alsdann die höhere Stufe der Liebe Gottes, welche die Liebe aller Geschöpfe in sich schließt, erreichen zu können [1]. Wir haben daher auch hierin, daß Christus erst nach langen Zeiten unter den Menschen erschienen ist, nur eine weise Schickung der erziehenden Gnade Gottes zu sehen [2], welche die Gemüther der Menschen erst vorbereiten mußte für ihre Wohlthaten. Gott ließ die Menschen lange sündigen, damit sie nachher um so fester im Guten würden. Aber einmal mußte das Wort Gottes Fleisch werden, damit es so den im Fleische wandelnden Menschen begreiflich würde und sie emporziehen könnte zu der geistigen Anschauung der ewigen Wahrheit. Denn nur durch die sinnliche Anschauung gelangen wir zum Ewigen, sollen aber auch nicht bei der sinnlichen Erscheinung stehen bleiben, sondern das Wort Gottes in uns aufnehmen, wie es in Christo wohnte. Dies Werk Christi gegen so viele Hindernisse der weltlichen Gesinnung und Macht sich Bahn brechend übersteigt alle menschliche Kräfte. Nur das Ebenbild Gottes konnte Gott in seiner ganzen Herlichkeit offenbaren; es ist aber ein heiliges Geheimniß, wie dies in der menschlichen Natur habe geschehen können [3], obwohl Origenes im Wesentlichen die Offenbarung Gottes in Christo ganz nach derselben Analogie betrachtet, nach welcher auch sonst Gott in den Werken seinen Heiligen offenbar wird [4].

1) Ib. XX, 15; 27.
2) C. Cels. IV, 8.
3) C. Cels. I, 27; III, 28; VI, 68; de princ. II, 6, 2.
4) In Joh. XXXII, 18 p. 451. *θεωρεῖται γὰρ ἐν τῷ λόγῳ ὄντι*

Das Geheimnißvolle indessen, welches in dieser ganzen Erziehung der Menschen durch Gott liegt, weist unstreitig auf die Schwierigkeiten hin, welche Origenes finden mußte, wenn er sie mit seinen übrigen Begriffen von der Welt in Übereinstimmung bringen wollte. In mehrern Punkten zeigen sich diese Schwierigkeiten. Zunächst müssen sie uns wohl gegründet scheinen in der unbestimmten Weise, in welcher er das Verhältniß zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Gnade sich denkt. Er hält zwar seinen Grundsätzen nach daran fest, daß Gott nichts Widersprechendes und der Natur der Dinge Widerstrebendes vollbringen könne, weil ja die Natur der Dinge nur der Wille Gottes sei; aber das Wunderbare soll dadurch doch nicht geleugnet werden, denn Gott könne wohl etwas wollen und bewirken, was über die Natur der Dinge hinausgehe, und als Beispiel hierzu wird angeführt, daß er den Menschen über seine Natur erhöhen und bewirken könne, daß er eine bessere und göttliche Natur annehme [1]. Hierauf beruht seine Lehre von der Prophetie und von der Mittheilung des göttlichen Wortes an die Lehrer der Menschheit. Aber daß dies nach der Denkweise des Origenes keinen Widerspruch setze gegen den schöpferischen Willen Gottes, läßt sich schwer begreifen, wenn man die Erhöhung der menschlichen Natur nicht bloß als eine Folge des freien Willens des Menschen ansehn will. Es scheint überdies mit der

---

θεῷ καὶ εἰκόνι τοῦ θεοῦ ἀοράτου ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ. — — διὰ τοὺς ἁγίους, ὧν βλέπεται τὰ καλὰ ἔργα λαμπρότατα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων δοξάζεται τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

1) C. Cels. V, 23.

Annahme, daß die Ideen unverbrüchliche Gesetze der Welt seien, nicht übereinzustimmen.

Wenn man nun diese Schwierigkeiten als Folgen einer noch nicht hinlänglich entwickelten Lehre ansehen kann, so finden wir dagegen auch noch andere, welche aus den deutlich entwickelten Grundsätzen des Origenes hervorgehn. Hierzu gehören seine Lehren über das Verhältniß des Körperlichen und der Seele zur geistigen Natur, welche zunächst in seine Ansichten vom Erlöser ein gewisses Schwanken bringen. So wie dieser als ein wahrer Mensch nach der Kirchenlehre gedacht werden mußte, damit er uns Beispiel und Erlöser sein könnte, so lag doch hierin unstreitig eine Voraussetzung, welche nicht leicht mit der Ansicht zu vereinigen war, daß Christus wahrhaft die Vollkommenheit Gottes uns offenbart haben sollte. Beim Origenes zeigt sich dies deutlich in dem, was er über den Körper und die Seele Christi vorbringt. Es mischen sich ihm hierbei Vorstellungen ein, welche an die Neigung seiner Zeit zur Magie erinnern, so wie denn auch früher schon erwähnt wurde, daß er den Tod Christi für die sündige Menschheit als ein Opfer in derselben Weise betrachtete, in welcher auch die Heiden solche Opfer angenommen hatten. Da wird denn Christo ein Körper zugeschrieben, welcher zwar etwas Wunderbares an sich tragen und in eine ätherische, ja göttliche Beschaffenheit sich soll verwandeln können, aber alles dies doch nur der Natur der Materie gemäß [1]. Und ebenso

1) C. Cels. I, 33. *παράδοξον σῶμα.* Ib. III, 41. *ἀποίου ὕλης ποιότητας ἀμφιεσκομένης, ὁποίας ὁ δημιουργὸς βούλεται. — — μεταβαλεῖν εἰς αἰθέριον καὶ θείαν ποιότητα.*

eine Seele, welche der Versuchung unterworfen ist, unserer Seele in allen Stücken gleich, welche aber doch immer Gott anhing und durch das beständige Wollen des Guten dieses in ihre Natur verwandelte, so daß keine Sünde an ihr haften konnte [1]. Allein müssen wir nicht sagen, daß diese Behauptungen nach der Vorstellungsweise des Origenes an innern Widersprüchen leiden? Die Materie ist ja, wenn wir dem Origenes folgen, nur die Beschränkung an den endlichen Geschöpfen, ein Zeichen ihrer Unvollkommenheit, ein Mittel ihrer Erziehung. Wie sie eine göttliche Beschaffenheit annehmen könne ohne ihre Natur gänzlich abzulegen, das scheint unbegreiflich zu sein. Nicht geringere Schwierigkeiten bietet ihm die Annahme einer Seele Christi dar. Wir müssen zweifeln, ob Origenes darunter eine vernünftige oder eine körperliche Seele versteht. Wenn ihr eine Wahl des Guten zugeschrieben wird, so scheint er eine vernünftige zu meinen; wenn er aber bei der Vorstellung vom Sühnopfer Christi das Blut und die Seele des Erlösers in ganz gleicher Bedeutung setzt [2], so scheint von einer körperlichen Seele die Rede zu sein. Aber beide Annahmen bieten dieselbe Schwierigkeit dar. Denn eine vernünftige Seele dem Erlöser beilegen heißt dem Origenes nichts anderes als ihm eine zuvor gefallene Vernunft beilegen, und wenn eine körperliche Seele ihm zukommen soll, so muß dies nicht weniger als eine Folge des Falls oder der Unvollkommenheit des Geistigen in ihm angesehn werden. Origenes

1) De princ. II, 6, 5. — ut, quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum sit in naturam. Ib. IV, 31.

2) In Matth. XVI, 8 p. 726.

kann denn auch wirklich nicht umhin einzugestehn, daß etwas Unreines in Christo sei durch seine Geburt als Mensch, daß er unsere Schwächen und die Krankheit unserer Seele angenommen habe und daß er nicht reines Licht sei, wie der Vater, sondern auch Finsterniß in ihm sich finde [1]). Alles dies paßt besser dazu, daß Origenes den Sohn Gottes für geringer hält, als den Vater, als dazu, daß er eine vollkommene Offenbarung Gottes durch seinen Sohn annimmt.

Doch möchten diese Schwierigkeiten weniger bedeutend scheinen, da sie auf ein anerkanntes Geheimniß hinweisen, als andere, welche mit der bekannten Natur des Körperlichen bei uns Menschen und andern Geschöpfen in Verbindung stehen. Nach der Neigung des Origenes alles Materielle nur für ein Mittel, eine Beschränkung oder Verunreinigung des Geistigen anzusehn sollte man glauben, er würde am Ende der geistigen Entwicklung, nachdem die übersinnlichen Wesen zu ihrem Ursprunge zurückgekehrt sind, auch alle Materie aufheben. Und hiermit würde auch die Weise gut übereinstimmen, in welcher er die materielle Welt als ein späteres Erzeugniß in Folge des Abfalls von Gott sich denkt, welches denn natürlich auch wieder vergehen müßte, sobald der Abfall durch die Rückkehr aufgehoben worden, so daß die materielle Welt nur als eine Einschaltung in der Geschichte der Geister sich darstellen würde. Hierauf zielen nun auch wirklich viele Äußerungen des Origenes ab. Der Körper ist nur eine Eitelkeit, von welcher befreit zu werden die Geschöpfe

1) Hom. in Lev. XIV p. 947; in Joh. II, 21.

sich sehnen und hoffen dürfen, wenn sie ihr Werk vollendet haben. Da sollen sie dem körperlosen Gott ähnlich werden; die Materie soll da in Gott zurückkehren und zu nichts werden, so wie sie anfangs aus dem Nichts hervorgegangen ist, Alles aber und in Allem soll Gott sein [1]. In diesem Sinne verwirft denn auch Origenes die Erwartungen derer, welche eine Wiederauferstehung der Körper nur deswegen hofften, um im künftigen Leben die sinnlichen Genüsse nicht entbehren zu müssen. Dagegen erwartet er in ähnlicher Weise wie die Stoiker, daß diese Welt und alles Körperliche und alle Materie vom Feuer werde verzehrt werden zur Läuterung unserer Seelen, ja so, daß vielleicht nicht einmal Seelen, sondern nur rein vernünftige Geister übrig bleiben würden [2]. Aber, wenn er auch die sinnlichen Vorstellungen von einer körperlichen Fortdauer im ewigen Leben verwerfen muß, so mag er doch darum keinesweges überhaupt die Kirchenlehre von der Auferstehung der Leiber bestreiten, sondern er ist nur bemüht sie in einer Weise zu fassen, in welcher sie seinen übrigen Grundsätzen wenigstens nicht geradezu

1) De princ. I, 7, 5; II, 3, 2 nach der Übersetzung des Hieronymus: consumetur corporalis universa natura et redigetur in nihilum, quae aliquando facta est de nihilo. Ib. III, 6, 1; 9 nach Hieron. Erit deus omnia in omnibus, ut universa natura corporea redigatur in eam substantiam, quae omnibus melior est, in divinam scilicet. In Joh. X, 14.

2) De princ. II, 11, 2; 7 nach Hieron. Cum in tantum profecerimus, ut nequaquam carnes et corpora, forsitan ne animae quidem fuerimus, sed mens et sensus ad perfectum veniens nulloque perturbationum nubilo caligans intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias facie ad faciem. Hom. in Exod. VI, 4; c. Cels. IV, 21; V, 15; 20.

widerspricht. Zu diesem Zwecke schließt er sich an die stoische Lehre von den vernünftigen Samenverhältnissen (λόγοι σπερματικοί) an [1]), jedoch nicht ohne sie in seiner Weise zu deuten. Dieser Lehre gemäß wird der Körper einem Samen verglichen, welcher, in die Erde gelegt und der Verwesung übergeben, dennoch vermittelst der ihm inwohnenden Kraft und des Verhältnisses, welches Gottes Vernunft ihm eingepflanzt hat, das fortdauernde Leben einer und derselben Substanz durch alle Verwandlungen der äußern Gestalt hindurch festhält. Eine solche zusammenhaltende und die verschiedenen Theile des Leibes zu einem lebendigen Begriff verbindende Kraft geht auch durch unsern Körper hindurch, gründet in ihm die Einheit des Lebens und gestaltet diesen selben Körper in verschiedenen Formen immer wieder von neuem [2]). Es ist dies

1) Über diese Lehre s. m. Gesch. d. Phil. III S. 596 f. Sie ist für die stoische Denkweise ebenso charakteristisch, wie für die Platonische der Begriff der Idee und für die Aristotelische der Begriff der Energie. Ausdrücklich faßt sie Origenes in Verbindung mit der Lehre von der Weltverbrennung. C. Cels. V, 20; 23.

2) De princ. II, 10, 3. Ita namque etiam nostra corpora velut granum cadere in terram putanda sunt, quibus insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituat ac reparet, sicut ea virtus, quae est in grano frumenti, post corruptionem ejus et mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae. C. Cels. V, 18; 22 sq.; IV, 57; VII, 32. λόγον ἔχειν σπέρματος τὸ καλούμενον κατὰ τὰς γραφὰς σκῆνος τῆς ψυχῆς. Nach in Joh. XX, 2 sqq. wird der Begriff des σπερμ. λόγος auch auf die Seelen angewendet und in der physischen Zeugung auch ein Übergehn eines Theils des σπερμ. λόγ. vom Vater auf den Sohn angenommen. Dies Letztere dehnt den Begriff mehr als gewöhnlich aus, doch

aber eine göttliche Kraft, welche sich zu der allgemeinen Vernunft, dem Grunde und Zusammenhange aller Wesen, wie ein Theil zum Ganzen, wie eine Art zur Gattung verhält, und diese Kraft, welche in der schöpferischen Thätigkeit Gottes liegt, kann nicht vergehen [1], sie muß vielmehr immerfort wirksam in der Gestaltung des Leibes sich erweisen. Dabei macht auch der Gedanke sich geltend, daß die Gestalten des Leibes immerdar den geistigen Zuständen des Menschen entsprechen müßten, dem Charakter eines jeden gemäß und diesen, eine ewige Idee, unter den verschiedensten Verhältnissen, selbst noch in der Vollendung aller Dinge festhaltend [2]. Man sieht, daß diese Lehre darauf ausgeht die Selbigkeit der Substanz oder des individuellen Wesens auch noch im ewigen Leben, in welchem Alles in Allem Gott sein wird, gegen alle Einwürfe sicher zu stellen. Zwar nach früher schon erwähnten Grundsätzen des Origenes heißt es auch, im ewigen Leben würde keine Verschiedenheit der Geister

---

nicht gegen seine Natur, da er nur die lebendige Einheit eines von der Vernunft gegründeten Verhältnisses bezeichnet.

1) C. Cels. V, 22. *εἰδότες ὅτι, κἂν οὐρανὸς καὶ γῆ παρέλθοι καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς, ἀλλ' οἱ περὶ ἑκάστου λόγοι ὄντες ὡς ἐν ὅλῳ μέρη ἢ ὡς ἐν γένει εἴδη τοῦ ἐν ἀρχῇ λόγου πρὸς τὸν θεόν, θεοῦ λόγου, οὐδαμῶς παρελεύσονται.*

2) Sel. in Psalm. 1 p. 534 sq. *ἀναγκαῖον γὰρ τὴν ψυχὴν ἐν τόποις σωματικοῖς ὑπάρχουσαν κεχρῆσθαι σώμασι καταλλήλοις τοῖς τόποις. — — οὕτως μέλλοντας κληρονομεῖν βασιλείαν οὐρανῶν καὶ ἐν τόποις διαφέρουσιν ἔσεσθαι ἀναγκαῖον χρῆσθαι σώμασι πνευματικοῖς, οὐχὶ τοῦ εἴδους τοῦ προτέρου ἀφανιζομένου, κἂν ἐπὶ τὸ ἐνδοξότερον γένηται αὐτοῦ ἡ τροπή. — — ἀλλ' ὅπερ ποτὲ ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκί, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι.*

mehr sein [1]; aber offenbar soll dies nur den Gradunterschied oder die Verschiedenheit des Willens ausschließen, denn an einer andern Stelle wird ausdrücklich gesagt, daß im Ende der Welt doch die Verschiedenheiten nicht aufhören würden, welche aus den Bewegungen des frühern Lebens hervorgegangen wären [2], und damit stimmt es auch überein, daß wir im künftigen Leben keinesweges vergessen sollen, in welcher Weise wir unter der Leitung des göttlichen Wortes zu unserer Seligkeit gelangt sind [3].

Sollen wir nun sagen, Origenes hätte sich durch die Annahme der stoischen Lehre von den vernünftigen Samenverhältnissen nur der gewöhnlichen Kirchenlehre anzubequemen gesucht? Gewiß war der Ausdruck, in welche jene gefaßt wurde, sehr verfänglicher Art und nicht eben weniger vieldeutig, als der kirchliche Ausdruck, welcher dadurch gedeutet werden sollte. Beide, das vernünftige Samenverhältniß und der geistige Körper, suchen das Körperliche in das Geistige zu erheben. Und auf etwas Ähnliches weisen auch andere Ausdrücke des Origenes hin, wie wenn er den wiedererstandenen Körper einen ätherischen nennt oder von ihm sagt, die Verschiedenheit der Glieder würde in ihm aufhören, so daß er ganz höre, ganz sehe, ganz handele [4]. Aber dadurch soll doch kei-

1) De princ. III, 6, 4 fin. Cum vero res ad illud coeperint festinare, ut sint omnes unum, sicut est pater cum filio unum, consequenter intelligi datur, quod ubi omnes unum sunt, jam diversitas non erit.

2) Ib. II, 1, 3.

3) In Joh. II, 4 p. 58.

4) De resurr. fragm. p. 37. Ausdrücklich wird aber auch das Ätherische dieses Körpers geleugnet. De princ. III, 6, 4; 6.

nesweges eine Grundlage des Körperlichen gänzlich beseitigt werden. Vielmehr eine solche als immerdar den Geschöpfen beiwohnend anzunehmen, wird Origenes durch verschiedene Punkte seiner Lehre getrieben. Denn außerdem, daß er überall, wie schon früher gesagt, den Unterschied zwischen Gott und seinen Geschöpfen so festhält, daß jener allein rein geistig ist, diese dagegen nothwendig etwas Körperliches an sich tragen, sei es in vollkommnerer oder in unvollkommnerer Weise, so bedenkt er auch, daß alles, was Gott gemacht hat, nach einer ewigen Weisheit geordnet, in ewigen Begriffen seine Wurzel habend, auch ein ewiges Bestehen in Anspruch nehmen dürfe [1]. In der körperlichen Schöpfung liegt eben auch eine ewige Idee Gottes, ein unvergängliches Gesetz der Erzeugung, in welcher die Schöpfung sich fortsetzt, nach den verschiedenen Arten und Gattungen der Dinge [2].

So schließt sich allerdings diese Lehre auch gewissermaßen an die Platonische Ideenlehre an, aus welcher die stoische Lehre vom vernünftigen Samenverhältnisse sich herausgebildet hatte, jedoch in einer Weise, welche unmittelbar mit der Ewigkeit der Ideen die Nothwendigkeit des Lebens aus einem unvergänglichen Samen heraus in Verbindung bringt. Man wird nicht verkennen, daß diese Ansicht der Dinge auf das Genaueste mit der ganzen

---

1) De princ. III, 6, 5. Quae facta sunt, ut essent, non esse non possunt. Propter quod immutationem quidem varietatemque recipient, — — substantialem vero interitum ea, quae a deo ad hoc facta sunt, ut essent et permanerent, recipere non possunt. — — Substantiam vero ejus (sc. carnis) certum est permanere.

2) C. Cels. V, 22 f. oben.

Weltansicht des Origenes zusammenhängt. Seine Lehre wenigstens von einer beständigen Entwicklung immer neuer und neuer Welten geht daraus nach seinen eigenen Äußerungen unmittelbar hervor. Nur aus der Verschiedenheit des frühern Lebens, sahen wir, wußte er sich die Verschiedenheit der Schicksale in dieser Welt zu erklären. Eben diese Verschiedenheit aber drückt sich auch in ihrem vernünftigen Samenverhältnisse aus, und weil dieses ein Samenverhältniß ist, darum liegt auch ein neuer Lebenskeim in ihm, welcher in einem neuen Leben und in einer neuen Welt sich entwickeln muß [1]. Sollen wir nun nicht auch zurückgehen bis auf die ersten Anfänge, wenn überhaupt solche gedacht werden könnten? Auch da würden wir finden, daß die Entstehung der Welten nicht sowohl in der Freiheit des Abfalls gegründet ist, als in dem ewigen Lebenskeime, welcher in Gottes Weisheit seine Quelle hat und nothwendig seine Entwicklung suchen muß. Gewiß diese Weltansicht hat eine bei weitem größere Ähnlichkeit mit der stoischen, als mit der Platonischen. Von jener unterscheidet sie sich, wenn wir dabei die Begründung des Weltlichen nicht berücksichtigen, hauptsächlich nur darin, daß sie auf das Vernünftige und Freie ein größeres Gewicht legt, als auf das Natürliche und Nothwendige.

Sehen wir auf das zurück, was so eben über die Verschiedenheit der Dinge selbst in ihrer Vollendung entwickelt wurde, so müssen wir auch bemerken, wie mislich

---

1) De princ. II, 1, 3 fin. Quae utique varietas in hujus mundi fine deprehensa causas rursus diversitatum alterius mundi post hunc futuri occasionesque praestabit.

es überhaupt mit seiner ursprünglichen Gleichheit aller Geister steht. Denn seit unvordenklichen Zeiten ist sie doch schon verschwunden, in einer unübersehbaren Reihe von Welten hat sich schon jene charakteristische Verschiedenheit, der Keim immer neuer Welten, in den Geschöpfen fortgepflanzt, ja selbst als eine göttliche und ewige Anordnung wird sie angesehn. Wir können uns nicht verhehlen, daß jene Gleichheit eigentlich nur für einen Anfang angenommen wird, welcher niemals ist, und für ein Ende [1]), welches auch nicht das letzte und wahre Ende ist, sondern die Ursache eines neuen Werdens schon in sich trägt, daß dagegen die Verschiedenheit und mit ihr die Beschränktheit der Dinge ohne Aufhören fortdauert.

Wir können uns wohl nicht verleugnen, daß Origenes in entgegengesetzten Bestrebungen sich bewegt. Auf das Entschiedenste stellen sie sich in seiner Lehre von den letzten Dingen dar. Da auf diese die christliche Denkweise das größeste Gewicht legte und zur Abänderung derselben unstreitig viel beigetragen hat, so dürfen wir sie wohl überhaupt als einen Prüfstein der damaligen wissenschaftlichen Untersuchungen betrachten. Auf der einen Seite sehen wir, wie ihn die christlichen Verheißungen bewegen. Er legt sie allerdings nach seiner Weise sich aus, offenbar mit einem gewissen Übergewichte nach der Seite des

1) In Joh. I, 34 p. 36. ἀρχὴ καὶ τέλος ὁ αὐτός. De princ. I, 6, 2. Semper enim similis est finis initiis, et ideo, sicut unus omnium finis, ita unum omnium intelligi debet initium, et sicut multorum unus finis, ita ab uno initio multae differentiae ac varietates, quae rursum per bonitatem dei et subjectionem Christi atque unitatem spiritus sancti in unum finem, qui sit initio similis, revocantur. Ib. III, 6, 3.

Wissenschaftlichen hin, aber doch im besten Vertrauen auf Gottes Güte und Gnade. Da bemerkt er zwar, daß wir jetzt unvollkommen sind und vielen höhern Kräften, Engeln von verschiedenen Geschäften und Graden untergeordnet; aber darum giebt er seine Hoffnung nicht auf, daß wir einmal ihnen gleich werden würden, wenn wir ein gottseliges Leben geführt hätten, ja daß wir gleich sein würden Gott selbst, dessen Tugend keine andere sei, als die unsrige [1]. Besonders würden wir gleich werden Gott im Erkennen der Wahrheit, indem ein jeder Einzelne in sich das volle Wissen gewinnen soll, welches in Gott ist. Dies würde aber nur durch eine sittliche Entwicklung, durch eine Reinigung des Einzelnen und der Welt von allem Bösen zu erreichen sein [2]. Da sollen alle vernünftige Wesen, welche durch den Sohn zum Vater streben, in einer Thätigkeit vereinigt sein, in der Erkenntniß Gottes in derselben Vollkommenheit, in welcher der Sohn Gottes ihn erkennt [3]. Da theilt uns Gott seinen

---

1) C. Cels. IV, 29. *καθ' ἡμᾶς γὰρ ἡ αὐτὴ ἀρετή ἐστι τῶν μακαρίων πάντων, ὥστε καὶ* (add. *ἡ?*) *αὐτὴ ἀρετὴ ἀνθρώπου καὶ θεοῦ.*

2) De princ. III, 6, 3. Per singulos autem omnia erit (sc. deus) hoc modo, ut quidquid rationabilis mens expurgata omnium vitiorum faece atque omni penitus abstrusa nube malitiae vel sentire vel intelligere vel cogitare potest, nec ultra jam aliud aliquid nisi deum videat, deum teneat, omnis motus sui deus modus et mensura sit; et ita erit omnia deus, nec enim jam ultra boni malique discretio, quia nusquam malum.

3) In Joh. I, 16. *τότε γὰρ μία πρᾶξις ἔσται τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων, ἡ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν, ἵνα γένωνται οὕτω ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες πάντες ἀκριβῶς υἱός, ὡς νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα.*

heiligen Geist mit, er theilt ihn aber mit nicht stückweise oder nur in einer Vertheilung der Gaben, sondern ganz, so wie die Wissenschaft mehrern ganz beiwohnen kann [1]. Da sollen wir eine glänzende und unverwelkliche Weisheit, den Abglanz des göttlichen Lichtes, gewinnen, das Stückwerk unseres Wissens soll aufhören, die Vollkommenheit an seine Stelle treten, nicht mehr in seinen Werken, sondern unmittelbar von Angesicht zu Angesicht sollen wir Gott schauen, in einer ewigen Erkenntniß seines unsichtbaren Wesens, welche nicht etwa, wie Platon glaubte, von dem Umlaufe der weltlichen Dinge gestört werden kann [2]. Und in dieser Erkenntniß Gottes sollen wir denn auch wahrhaft eins sein mit ihm; denn erkennen ist vereinigt werden, und wie der, welcher der Materie anhängt, mit ihr sich vereinigt, so sollen auch die vernünftigen Wesen, welche Gott sich zuwenden und in seinem Schauen leben, mit ihm vereinigt werden [3]. Wir sollen da Götter werden, nur darin von Gott unterschieden, welcher Gott an sich selbst genannt werden muß, daß wir unsere Gottheit nur mitgetheilter Weise empfangen und durch unsere freie That aus Gott geschöpft

---

1) C. Cels. VI, 70. *οὐ κατ' ἀποτομὴν καὶ διαίρεσιν.* De princ. I, 1, 3.

2) C. Cels. V, 10; VI, 20. *καὶ ὅσον γε αἰνοῦμεν αὐτόν* (sc. *τὸν κύριον*), *οὐ περιαχθησόμεθα ἀπὸ τῆς τοῦ οὐρανοῦ περιφορᾶς, ἀεὶ δὲ πρὸς τῇ θέᾳ ἐσόμεθα τῶν ἀοράτων τοῦ θεοῦ, οὐκέτι ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοουμένων ἡμῖν, ἀλλ', ὡς ὀνόμασεν ὁ γνήσιος τοῦ Ἰησοῦ μαθητὴς λέγων, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, καὶ τὸ, ἐὰν ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.*

3) In Joh. XIX, 1 p. 234. *τὸ γινώσκειν ἀντὶ τοῦ ἀνακεκρᾶσθαι καὶ ἡνῶσθαι.* Ib. XX, 14 p. 328.

haben [1]. Doch setzt dieser Unterschied keine Wandelbarkeit des Schauens voraus, sondern die Götter, die Kinder Gottes, sollen eben so fest in der Wahrheit stehen, wie die Kinder des Teufels der Festigkeit in der Wahrheit entbehren müssen [2]. Man würde sich täuschen, wenn man diese Hoffnungen des Origenes, wie sie aus den christlichen Verheißungen geschöpft sind, nicht doch auch in Zusammenhang mit seinem wissenschaftlichen Streben finden wollte, welches, wie früher bemerkt, eine vollkommene Erkenntniß sucht und davon überzeugt ist, daß sie nur im Wissen Gottes, des ewigen Grundes aller Dinge, gefunden werden könne.

Allein von der andern Seite, wenn diese Hoffnungen auch mit dem allgemeinen Grunde seines wissenschaftlichen Bestrebens in Übereinstimmung stehen, so doch keineswegs mit den Begriffen im Einzelnen, in welchen er seine Wissenschaft sich zu entfalten suchte. Da treten nun die Beschränkungen ein, von welchen Origenes kein Geschöpf frei spricht; da soll jedes geschaffene Wesen sein Maß haben und nur nach diesem Maße Gott zu erkennen vermögen [3]. Da ist denn auch Verschiedenheit noch am Ende aller Dinge, also auch ein Samen zu einer neuen Weltentwicklung, eine Möglichkeit des Abfalls, welche

---

1) In Joh. II, 22. *πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον.*

2) Ib. XX, 22.

3) De princ. II, 11, 7; IV, 35. Virtute enim sua omnia comprehendit (sc. deus) et ipse nullius creaturae sensu comprehenditur. Illa enim natura soli sibi cognita est. — — Omnis igitur creatura intra certum apud eum numerum mensuramque distinguitur.

unstreitig zum wirklichen Abfall führen wird, so wie der Samen sich entwickelt, welcher in einem jeden Geiste als die natürliche Seite seines Wesens liegt; daher erscheint auch dem Origenes, wie den Stoikern, die Weltverbrennung nur als der Übergang zu einer neuen Weltbildung und er hat an dieser Lehre der Stoiker nichts weiter zu tadeln, als daß sie nicht anerkennt, daß die neue Weltbildung nicht nach einem nothwendigen Gesetze immer in derselben Weise sich gestalten müsse, sondern von der Freiheit des Willens abhängig nach den verschiedenen Richtungen des Willens in verschiedener Weise. In dieser Richtung seiner Lehre zögert er denn sogar dem göttlichen Worte eine vollkommene Erkenntniß seines Vaters zuzuschreiben.

So finden wir immer wieder dieselben Schwankungen zwischen einer Hoffnung, welche das Christenthum erregt hat, und einer wissenschaftlichen Lehre, welche mit dieser Hoffnung nicht stimmen will. Es ist diesen in Griechischer Sprache und Wissenschaft ernährten Männern nicht so leicht die Denkart zu überwinden, welche mit ihrer Bildung wie verwachsen ist. Je lebendiger das wissenschaftliche Streben des Origenes war, um so weniger konnte er auch von den Vorurtheilen sich losmachen, welche im Herzen der damaligen Wissenschaft ihren Sitz hatten. Mit einer nicht gemeinen Geschicklichkeit, mit einer großen Beweglichkeit des Geistes hat er seiner wissenschaftlichen Bildung sich bedient, um den Heiden gegenüber die christliche Denkweise in das Licht zu stellen, welches sie ihren wissenschaftlichen Kenntnissen, ihren philosophischen Begriffen, selbst ihren volksthümlichen Vorurtheilen empfeh-

len könnte. Dieselben Gaben seines Geistes wendete er dazu an die einzelnen Lehren des Christenthums von grob sinnlichen Vorstellungen zu reinigen und, so viel möglich, in einen wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen. Aber alles sein Bemühen war doch nicht im Stande die widerstreitenden Elemente seiner Bildung zur sichern Übereinstimmung zu führen. Da sieht er sich nun genöthigt wenigstens ein vorläufiges Abkommen zwischen ihnen zu treffen, und es ist merkwürdig genug, wie dieses ausfällt. Wir haben gesehn, wie er die christliche Zuversicht auf eine endliche Vollendung des Geschöpfs keinesweges verleugnet; er erkennt es daher auch an, daß die weltlichen Dinge von einem vollkommenen Schöpfer ihren Ursprung habend vollkommen sein müßten gleich ihrem Schöpfer, sieht aber auch ein, daß sie Freiheit haben müßten, um als vernünftige Wesen in einem vernünftigen Leben die wahre Vollkommenheit gewinnen zu können als ihre eigene Tugend, und hieraus leitet er nun die Entwicklung der Welt ab, als deren wahrer Inhalt die Geschichte und Erziehung der Geister zum Schauen Gottes sich ihm darstellt. Aber freilich er kann dabei auch dem Gedanken sich nicht hingeben, daß mit der Vollendung der einen Welt nun das Ende aller Dinge gekommen sein werde. So wie es ihm unmöglich ist einen schlechthinnigen Anfang alles Werdens anzunehmen, so kann er sich eben so wenig denken, daß alles Werden und damit auch die weltbildende Kraft Gottes einmal ein Ende erreichen könne. Die Natur der Geschöpfe scheint ihm nur zwischen zwei Annahmen die Wahl zu lassen, entweder daß sie ganz in Gott zurückkehren und ihre Verschiedenheiten in seiner

Einheit ausgelöscht werden würden, oder daß sie verschieden blieben und alsdann auch nur ein nicht ganz vollkommenes Dasein erhielten. Da hält er doch die letztere Annahme für besser und meint, sie würden ihre Vollkommenheit besitzen nur nach ihrer besondern Art, in ihrer Verschiedenheit von einander, in der Erinnerung eines verschiedenen Lebens, wie es auf der Freiheit ihres Willens beruhte. Und so begnügt er sich damit den vernünftigen Wesen eine vorübergehende Ruhe und Vollendung in den Zwischenräumen zwischen den aufeinander folgenden Welten zu verheißen. Das eigene individuelle Bestehen der Geister läßt er doch nicht fahren, wenn er es ihnen auch nur durch das Festhalten einer Freiheit retten kann, welche, weil sie nicht völlig mit Gott einig ist, noch immer eine Neigung zum Abfall in sich trägt. So erweist sich nun auch Gott immer von neuem in seiner Güte, in seiner schöpferischen und erlösenden Thätigkeit. Zwar kann Origenes sich nicht verhehlen, daß er eben diese Thätigkeit oder Kraft Gottes, das schöpferische und erlösende Wort, weil es beständig von neuem in die Weltschöpfung und Weltregierung eintreten soll, als etwas wahrhaft Vollendetes nicht denken kann, und damit hängen seine wiederholten Äußerungen zusammen, daß der Sohn geringer sei, als der Vater; aber er strebt sich darüber zu beruhigen, indem er das Herabsteigen des göttlichen Wortes zur Bildung und selbst zum Leiden mit der Welt nur zur Vollkommenheit ihm anrechnet; denn nur aus Mitleiden mit seinen Geschöpfen, von welchen er keines hassen kann, geht der Sohn Gottes in die unreinen Zustände dieser Welt ein, nur um jene emporzu-

selten, nicht um selbst Theil zu nehmen an den Werken der materiellen Eitelkeit. Daß alle diese Auskunftsmittel nicht genügten, davon mochte im Origenes selbst ein dunkles Bewußtsein sich finden, wenigstens seine schwankenden Äußerungen über die wichtigsten Punkte seiner Lehre scheinen dies anzudeuten.

Will man sich davon überzeugen, daß im Origenes bei mancherlei Irrthümern, in welche ihn die Vorurtheile der alten Philosophie und der heidnischen Denkart stürzen, doch der christliche Sinn vorherschend ist, so vergleiche man seine Lehre mit den Meinungen eines heidnischen Philosophen, welcher nur um weniges später lebte, als Origenes, und aus einer ähnlichen Richtung der Wissenschaft hervorgegangen war, wie dieser, des Plotinus, meine ich, des Hauptes der neuplatonischen Schule. Plotin wird, wie Origenes, von dem Streben bewegt die unwandelbare Einheit Gottes, des Grundes aller Dinge, zu erkennen; er hofft ebenfalls dieses Streben befriedigen zu können, aber nur durch eine gänzliche Zurückziehung von allem Materiellen und Weltlichen, mit Aufopferung aller Individualität, indem da die Vernunft nicht mehr denke, nicht mehr thätig, nicht mehr sie selbst sei, sondern ganz übergegangen und untergegangen in die unendliche Einheit. Diese Anschauung des Unendlichen glaubt er freilich schon in diesem irdischen Leben erreichen zu können, jedoch nur in einem flüchtigen Blitze des Geistes, welcher kaum durch ein sorgsames Forschen vorbereitet plötzlich eintritt und plötzlich wieder verschwindet. Diese Lehre von der Anschauung des Vollkommenen ist durchaus phantastisch, ohne irgend eine Beziehung zu dem wahren sittlichen oder

wissenschaftlichen Leben der Vernunft. Wie ganz anders steht dagegen die Lehre des Origenes da, welche uns auffordert durch sittlichen Kampf, durch wissenschaftliche Forschung die Vollendung unserer Natur, das Schauen Gottes zu gewinnen. Damit hängt es auf das Genaueste zusammen, daß Plotin, wie er die Anschauung Gottes aus der Mitte aller Entwicklungen herausreißt, so auch den Zusammenhang aller einzelnen Wesen in ihrem Leben und Dasein gering achtet; er gehört doch nur diesem Leben des Scheins an, in welchem wir der Wahrheit nicht theilhaftig sind; eine Fortbildung der Menschheit im Ganzen, ja der Welt aller vernünftigen Wesen, eine erziehende Thätigkeit Gottes, welche stufenweise uns zu sich aufleitet, diesen fruchtbaren Gedanken des Christenthums, kennt Plotinus nicht, während Origenes besonders darin sein Verdienst hat, daß er denselben in seiner vollen Bedeutung durchzuführen suchte im Zusammenhange der ganzen Welt, als eine Wiederbringung aller Dinge fordernd, trotz mancher Vorurtheile, welche ihm hierbei die heidnische Philosophie und der beschränkte Blick einer nur das Praktische beachtenden Kirchenlehre entgegensetzte. Natürlich muß auch wegen dieser Verschiedenheit beider Lehren ihre Ansicht von der Vernunft sehr verschieden sein. Dem Plotinus ist die Vernunft, welche in dieser Welt denkt und erkennt, noch mehr aber die, welche in dieser Welt handelt, etwas Unvollkommenes gegen die oberste Einheit gehalten; denn sie ist ja nothwendig mit den Unvollkommenheiten dieser Welt belastet; nur durch eine herabsteigende Emanation kommt sie zu Stande. Es findet sich daher kein ähnlicher Versuch bei ihm, wie beim

Origenes, sie dem obersten Gott gleich zu setzen. Daher ist denn auch in dieser Welt keine vollkommene Offenbarung Gottes zu suchen; nur in einem fortschreitenden Herabsteigen vom Höhern zum Niedern kommt sie zum Dasein. Zwar vertheidigt Plotinus die Freiheit der vernünftigen Wesen, wie Origenes, aber jener betrachtet sie doch in einem ganz andern Lichte als dieser. Plotin betrachtet sie nur als eine Folge des mittlern Standes der Vernunft zwischen Gott und der Materie, nach welcher Stellung sie denn nach oben oder nach unten sich richten kann; aber die Freiheit im Praktischen verachtet er, indem sie nur dem niedern Gebiete des Materiellen sich zuwendet; nur die Freiheit in der Erhebung zum theoretischen Leben und zuletzt in der Zurückziehung von allem Weltlichen hat ihm einen Werth; da kehrt die Vernunft wieder zu ihrem ursprünglichen Zustande zurück. Origenes dagegen hat zwar auch einen Anstrich von diesen Meinungen, aber er zögert doch nicht gegen die Verachtung der Freiheit im Praktischen sich auszusprechen; sie giebt uns die wahre Tugend, in welcher die Gottähnlichkeit besteht; ihm ist überhaupt die Freiheit nicht allein zur Rückkehr in den ursprünglichen Zustand, sondern dazu, daß wir das Gute, dessen Möglichkeit wir nur empfangen haben, uns in Wirklichkeit zu eigen machen. Man wird die Überlegenheit nicht verkennen, welche in allen diesen Punkten der Lehre Origenes vor dem Plotinus behauptet.











